افتتاحية العدد

كمال أبو ديب

بل، انه
لزمن الخلخلة والسقوط/
لكن، ليكن أيضاً
زمن الاكتناه والابداع الحر

١ ـ إنه زمن الخلخلة، إذن. الخلخلة والتقوّض والسقوط. الزمن الذي انتظرناه بلهفة الحقول إلى مطر، بعد صيف قظّ قائظ مديد.

كل شيء على شفير الهاوية، وألف شيء وشيء قد تهاوى فعلاً واكتمل اندثاره وسيغدو، وشيكاً، نسياً منسياً. وفي لجّة الانهيارات يعصف بنا الدوار فيها نحاول أن نتأمل الإبداع وأموره، وإشكالياته ومصيره. «والإبداع؟» يهمس صوت ريبة في مكان ما من الرأس. «والأمة تتقوّض، ما يزال يشغلكم أمر ما تسمونه إبداعاً؟».

بل «يرنّ صوت له صفاء جرس تحامي في فضاء معبد عريق. يرنّ في حنايا الروح، فيملأ رجعه فضاء العقل، والمساحات التي تسكنها شهوة المعرفة.

بل، إنه ليشغلنا أمر إبداعنا، رغم أن كل شيء على انهيار. بل إنه ليشغلنا بالضبط لأن كل شيء على انهيار. إن أمة ما، حضارة ما، لقادرة على البقاء وللمة الجراح والنهوض، أيّاً كانت جسامة كبواتها، ما دامت طاقاتها الإبداعية ترتعش بعبق الحياة؛ أما أن تنهار طاقاتها الإبداعية، فإن ذلك لمن أشراط الساعة ونذر النهايات.

٢ ـ هكذا تتحيرّ الأسئلة في البال، ويحار البال بالأسئلة: «في أية وجهة (وبعد قليل من النقاش سأحوّل المفرد إلى جمع، لأقول: «في أية وجهات»؟) تتجه الطاقات الإبداعية العربية، الآن وقد تداعى المعبد الأجوف الذي كانت قد أحرقت نفسها بخوراً على مذابحه»؟ وفي الظن، وإن بعض الظن لبعض إثم، أنني كنت بين أوائل من اكتنهوا هذا

الانهيار برعماً برعماً، قبل أن يينع وتبصره العيون التي اعتادت ألاّ ترى سوى الباهر من الضوء. ولقد بشّرت بالخلخلة وتمنّيتها ورجوتها لأنها، في يقيني، كانت خلخلة الكلاكل الرازحة على الصدور حتى درجة خنق الأنفاس، والبنى المتراصّة في العروق حتى التكلّس واليباس.

أما المعبد الذي عنه أحكي، فهو معبد العقائدية، والواحديّة - الوحدانية، والوثوقيّة المطلقة، والمذهبيّة المضطهدة الضيّقة، ومحدودية الرؤية، وعنجهية التسلّط وامتلاك القوة؛ المعبد الذي انتصب شاهقاً في كل مكان من الأرض العربية (بل ومن السماء العربية أيضاً) خلال العقود الأربعة الماضيات. كان معبداً أسهم الإبداع العربي في إنشائه وترسيخه، ولم يرثه أو يتلقّه من مصادر أخرى وحسب. وبهذا المعنى لم يكن الإبداع تابعاً أبداً، بل كان رائداً وخلاّقاً ومشاركاً في البلورة والتشكيل. ووصل في فاعليته درجة قصوى من التلاحم مع العقائدي والسياسي. وقد أدّى التلاحم بين العقائدي والشعري (أو الفني بشكل عام) دوراً لا شكّ في أهميته. له ندين ببعض من أفضل ما في الكتابة العربية المعاصرة من إنجازات، وله يدين بعض أبرز مبدعينا بشهرتهم وبالمكانة التي احتلّوها في مساحات وعينا وحياتنا الثقافية. ولقد كان ذلك كله، دونما ريبة، فضلاً وإنجازاً يستحقان التنويه والعرفان.

٣ - غير أن الأزمنة لم تعد الأزمنة، والمكان لم يعد المكان؛ فلقد تغيّر العالم. ومع كل هذا التغيّر صار طبيعياً أن ذلك الدور الذي لعبه التلاحم بين العقائدي والفني لم يعد ممكناً أو مطلوباً بعد الآن. وهو ليس ممكناً، حتى لو افترضنا أنه ما يزال مطلوباً (وفجأة أسأل: مطلوب من قبل من؟)؛ بل إنه غدا غير ممكن وغير مطلوب منذ أواسط السبعينات. لقد انتهى دور المكوّن الإبداعي الفني في بلورة المشروع النهضوي التحديثي (القومي العلماني الاشتراكي)، وفي إنجازه، منذ أن بدأ سقوط المكوّن السياسي - الاجتماعي لهذا المشروع. ولم يبق أمام الإبداعي من أدوار محتملة نظرياً إلا اثنان: الندب والتفجع والرثاء؛ أو النقد الضدي المناوىء. ولقد لعب الدور الأول بجدارة بلغت في أوجها حدّ التكرار والإملال الشاملين؛ وإن بعضه لما يزال يلعب هذا الدور بنهم لا يحسد عليه. أما الدور الثاني (الذي لعبته نماذج محدودة متفوّقة فقط من النتاج الإبداعي) فإنه لم يعد ذا معنى، لأن المشروع كان قد وصل نقطة الانهيار، والنقد الحقيقي البنّاء لا يجدي إلا في حالة العافية، والإمساك بزمام المبادرة، والقدرة على الفعل والتغيير. كذلك لم يكن ثمة غير مجال هامشي للوعي النقدي الضدي، لأن الأنظمة العربية بلغت ذروة القمع

والاضطهاد في تعاملها مع كل اختلاف، دع عنك النقد والمناوأة. من جهة ثالثة، لم يعد مجدياً أن يتهادى الفن في موقف النقد المناوئ، من مشروع هو جزء أساسي منه وهو في حالة انهيار، لأن الإلحاح على وسم المشروع بالانهيار يصبح بصورة آلية وسماً للفن نفسه بذلك؛ ومن يتوقّع أن يكون الفن قادراً على نكران فضل الذات والاعتراف بالانهيار، وفي الجوهر من الفن رؤية نرجسية نبوئية تحرص دائماً على أن تنسب للذات دور الرائي العارف المدرك المخلّص المنقذ؟

لكل هذه الأسباب، ولغيرها أيضاً، أصبح أبلغ موقف نقدي يمكن للفن أن يتخذه هو أن يسعى جاهداً إلى الثورة على نفسه والتغيير من الداخل، أي تغيير فهم الإبداع لنفسه ووظيفته، وعلاقته بالعالم، وشروط تحققه، في نمط من الممارسة النقدية الحقيقية للذات وللمشروع الكلي، ثم أن ينصرف الفن بعدها إلى البحث عن وجهات وفضاءات أخرى تقع خارج مجال فاعلية المشروع المنهار، في طموح حقيقي لأن ينقذ نفسه من الانهيار.

٤ ـ كانت إحدى السمات الأساسية للعقود الأخيرة أن الإبداع خلالها كان يتم ضمن إطار مرجعي يغدق عليه أهميته وحقول طاقاته الدلالية. كبار الشعراء صنعوا أسماءهم في هذا الإطار، وكانت الحداثة الفنية تشتق مكوناتها وسماتها من دورها المتّفق على أهميته التغييرية ـ التحديثية داخل هذا الإطار المرجعي. لكن هو ذا عصر انهيار المرجعية قد حلّ، ولقد تمّ حلوله بجلبة وهدير شاهقين. وهاهو ذا الإبداع يقف فيه أعزل وحيداً. فهل يستطيع أن يتحرّك خارج الماء الذي بدا لزمن طويل أنه ماء بقائه وشرط وجوده، بالمعنى الدقيق الذي يكون به الماء شرط وجود لحياة الأسماك؟

إن الإبداع العربي ليواجه الآن مرحلة الأسئلة الصعبة التي يحتاج فيها إلى برهنة أهميته وحقّه في احتلال مكانة مرموقة من سلّم المعارف والنشاطات الإنسانية التي تمارسها الثقافة والمجتمع دونما إطار مرجعي يشتقّ منه هذه الأهمية، أو يضمن لنفسه بانتمائه إليه تلك المكانة.

وإن الإبداع الآن ليواجه عالماً مغلقاً ومفتوحاً في آن واحد؛ وليس هناك محور أو محاور مسبقة التشكّل يقدر أن يتمحور حولها ويشرع في الدوران حاملاً طاقات دلالية جاهزة، ومستغلاً وجود بنى تصورية وشعورية قائمة في العالم الخارجي تمنحه سبيلاً ممهّداً يمتاح منه، بمجرد أن يكون، للنفاذ إلى مشاركة المتلقي وتعاطفه. فلقد انهار، بين ما

انهار، الإجماع الذي كان المصدر الجوهري لفاعلية الكتابة في العقود السابقة. فكيف ينطلق الإبداع الآن؟ وبأي الاتجاهات يدفع بمجسّاته المستشعرة؟ وما الذي يمكن أن يطمح إلى إنجازه؟ إن الأسئلة لتتوالى، وإن كلاً منها ليولّد أسئلة أخرى أكثر صعوبة، وأشدّ إلحاحاً.

هل يستطيع الإبداع أن يعمّق فهمنا للعالم والأشياء خارج إطار مشروع سياسي حضاري كلي جماعي؟ هل يستطيع المبدع العربي الآن أن يضيف شيئاً إلى إبداعات الآخرين في العالم، شيئاً لا يسعى إلى أن يبرّر فقره ومحدوديته بالقول إنه يعبّر عن هموم خاصة في إطار ثقافة معينة، وفي وضع تاريخي محدد؟ هل يستطيع الإبداع أن يسهم في فكّ مغاليق العالم وإنارة زوايا من الوجود الإنساني لم تسطع عليها أضواء الآخرين؟ هل يقدر الإبداع أن يمنح اللغة حياة متفجّرة وذات ديمومة لا تشتقّ ميزاتها من مجرّد كونها مغايرة للّغة الجماعية التقليدية، ولا تكتسب قيمتها من مجرّد مقولة التجديد الذي تمثّله بالقياس إلى لغة مترسّبة مكتملة التشكل في حدود تاريخية معينة، بل تكتسب القيمة من سمات داخلية فيها تجعلها في ذاتها لغة فنية متفوقة جيّاشة بزخم الشعرية وفيّاضة بها.

مَ الذي يقدر أن يقوله الإبداع العربي الآن عن العالم: العالم في وجوده الكلي، من حيث هو بيت الإنسان ومقامه في الكون، والعالم الموضعي الذي نعيش فيه اللحظة؟ ما هي مناحي الكشف والإضاءة التي يقدر المبدع أن يرودها ويكتنه أغوارها مثرياً في فعله هذا فهمنا للإنسان والأشياء والعالم؟ هل يقدر المبدع أن يخلق علاقات جديدة بالعالم الحقيقي - عالم التجربة الإنسانية والوجود اليومي والمشاعر المشبوبة بالإلفة والعادية والالتصاق الحميم بالأشياء، أو بالانفصال الاغترابي الحيّ عنها كتجربة نابضة بالحقيقة؟ وهل يستطيع أن يظهر أن انخراطه في العالم انخراط فعّال غنيّ يحمل في طيّاته ما يمكن أن يثري انخراط الآخرين في العالم ويجلو أبعاداً خبيئة له؟

وبكلمات بسيطة مباشرة: هل يمتلك المبدع العربي الآن مخزوناً معرفياً، ودرجة من صفاء الرؤية، وحساسية مرهفة، وقدرة على النفاذ والتأمل العميق، ولغة فنية ثرية تجعله، جميعاً، قادراً على أن يقول شيئاً شيّقاً وذا أهمية حقيقية عن وجوده في العالم وعن الإنسان والعالم بأبعادهما الفيزيقية والميتافيزيقية؟

٥ - تتأكد أهمية النقاط الأخيرة حين نلتفت إلى سمة سلبية طاغية على شعر العقود الماضية. فلقد كان معظم هذا الشعر شعراً ذهنياً؛ وكانت تلك إلى حدّ بعيد نتيجة

ملازمة لكونه عقائدياً. من هنا احتشد الشعر بالمقولات والأفكار والمعارك الذهنية، وكان يمكن اختصار الكثير من نماذجه إلى مقولات وقضايا ذهنية أو عقائدية خالصة؛ لكنه قلّ ما كان ينبض بنبض الحياة الحقيقية، أو يجسّد حضوراً فاعلاً متشابكاً في العالم اليومي الذي نعيش فيه.

لقد آن أوان أن يكسر الشعر أطواقه الثلاثة الكبيرة: الآنية (بالمعنيين الزماني والمكاني)، والعقائدية، والذهنية؛ وأن يخرج إلى الحياة الحقيقية، من جهة، ويغور إلى أعماق الذات الغامضة، من جهة أخرى: أي أن يعمّق اتصاله الحميم بالعالم داخله وخارجه، زمانه ومكانه، بإنسانه وأشيائه وأسئلته الكبرى، ومن حيث هو كينونة متّصلة اتصال مياه نهر جار بين المنبع والمصبّ ـ مع فرق جوهري واحد يوسّع مجال الحركة بالنسبة للشعر، ويجعل فضاءه أكثر رحابة، ويسبغ عليه ذلك البعد الآخر الأكثر احتشاداً بالشعرية ـ أقصد بعد الغياب: هو أن العالم مجهول المنبع والمصبّ، مبهم المجرى معقّده؛ والنهر ليس كذلك.

إن انهيار جدران الطوق الذي ضرب حول الشعر وضربه الشعر حول نفسه هو أحد أهم الوجوه الإيجابية للانهيار العربي الراهن. ولقد كنت بلورت بدء هذه العملية والملامح المائزة لها قبل سنوات، وأسميتها «الانفكاك الأكبر» للشعري عن العقائدي وأشرت، متكهناً، إلى بعض الاحتمالات الثرية التي يولّدها هذا الانفكاك أمام الإبداع العربي. إن ما تمثّله هذه العملية ليس أقلّ من انفتاح عوالم جديدة مبهمة ومثيرة أمام الإبداع لكي يمارس الاكتناه والتأمّل والكشف والتأويل والتغيير والمغامرة الحقيقية الغورية الدائمة. وإن ذلك كلّه ليمثّل تحدّياً عظيماً للإبداع: تراه يكون قادراً على مواجهة التحدي؟ هل هو في مستوى هذه المكانة الجديدة التي وضعه التاريخ على عتبتها؟ أم تراه ينحسر ويجفل ويروح يندب فقدان مصادر مادته الضمنية (التي كادت أن تشكل لاوعياً جمعياً وأنظمة طقوسية يمارسها المبدعون بالآلية المألوفة التي تمارس بها كل جماعة طقوسها) التي كان يوفّرها له، بصورة آلية جاهزة، دورانه في إطار مرجعيّ محدّد المعطيات (ومتعددها وغنيّها أيضاً دون شك)؟

٦ ـ غير أن الأسئلة الأكثر صعوبة لم تطرح بعد. هي ذي بعضها:

هل بوسع العقل الذي تربّى في أطر الشمولية والوحدانية والعقائدية والعضوية (أو على الأقل وهم العضوية) أن يتحمل آلام الانفراط والتفتت والتشظي التي يأتي بها الانهيار الراهن للمركز؟ وهل يستطيع هذا العقل أن يسلخ عنه الجلد الذي احتواه،

ويتخلّص من المنظور الآسر الذي صاغ رؤيته للأشياء ولنفسه كل هذه السنين، وأن يدخل العالم حرّاً، نقياً، طازجاً، نابضاً بروح الكون، مرهف الحساسية لكل ما فيه؟

هل يمكن للإبداع الذي تشكل في أطواق الوحدانية والإقصائية أن يجد له مكاناً للعمل والاكتشاف والإثراء في وضع من التعددية التي لا يلغي فيها واحد آخر، ولا يقاس به مشابهة أو اختلافاً، بل يمتلك كل شيء حريته المطلقة في أن يجاور الآخر، وكل منهما يقبل هذه المجاورة دون البحث عن تسويغ لها، أو عن شرعية تشرعن وجودها بالقياس إلى ما تسهم به من تأكيد للوحدانية وإثراء للعضوية؟ لقد قلت «في وضع» ولم أقل «في سياق»، مع أن الكلمة تبادرت إلى الرأس أولاً. وهذا بالضبط موضع الفرق ومكمنه. لقد كانت الأشياء والإبداع توجد في سياق يضمّها جميعاً ويمنحها فيضاً من الدلالات الكامنة؛ أما الآن فإن السياق تقوّض وانتفى، وأصبح الإبداع «موجوداً في وضع» فقط. إننا في حالة من انهيار المفاهيم القائمة على شيئين: أولاً مفهوم العلاقات التي تقوم بها الأشياء، وثانياً مفهوم المركز الذي تتحدد بالإشارة إليه طبيعة هذه العلاقات ومعناها. إن المركز ينفرط؛ ومن انفراطه ينبغي أن تطلع كتابة عربية جديدة تتخلص من أوهام الشمولية والعقائدية والوحدانية وتستطيع، مع ذلك، أن توجد وأن يكون وجودها فاعلاً، دالاً، وذا قيمة على مستويات جديدة مختلفة لا يمكن تحديدها بعلاقتها بالمرحلة السابقة، بل ينبغي أن تحدد بعلاقتها بالمرحلة الراهنة وبالمستقبل، وبما تفتحه من آفاق جديدة؛ ولا يستساغ أن تقوّم بمدى انسجامها مع الصراط الذي تشكّل وطغى وأصبح سلطة تفرض نفسها ـ كما يفعل كل حاكم وكل ذي سلطة في الأرض العربية المباركة ـ باعتبارها الصراط المستقيم الوحيد المشروع، بل الممكن أيضاً، وإنما يجدر أن تقوّم بمحكات جديدة نابعة منها(*).

ليس التعدد الآن مشروعاً لأنه يثري الوحدانية ويبرز جوانب خصبها: إنه يشتقّ شرعيته من ذاته ولذاته، سواء أضرّ بالوحدانية أو أسهم في إغنائها. بل إن الحقيقة لأبلغ من ذلك: إن التعدد الآن لا يكتسب قيمة من خلال علاقته بالوحدانية. إنه يقع في مناخ اللاعلائقية التي تتجسّد في حضوره وحضور الوحدانية في العالم نفسه الذي هو حاضر فيه، لكن في مكان ما آخر، منفصل ومستقلّ تماماً عنه.

(*) ولذلك، فقد اتخذت كتاباتي خلال السنوات العشر الماضية منحى البحث عن جماليات اللامركز واللاعضوية واللاتشكل، جماليات الانفراط والتشظي التي تتحدد بنفسها وبلغتها وبوجودها الخاص المستقل.

٧ ـ في هذا المناخ لا تعود ثمة إمكانية لظهور النموذج الواحد الطاغي ـ وهو ما كان في الجوهر من التناقضات الطبيعيّة للحداثة. ولا يبرز صوت واحد ينسج الآخرون على منواله، كما حدث بانتظام في مرحلة صعود الحداثة. إن الزمن الراهن ليس زمن الصوت المثال، أو النموذج المهيمن، وهو بهذا المعنى ليس زمن الشاعر الكبير الشامخ؛ بل هو زمن الكثرة والتنوّع والاختلاف، زمن بزوغ مئات الشعراء الأفراد الذين يقفون جميعاً متكافئين تكافؤ أسنان المشط ـ يضرب كل منها في خط مختلف من الرأس، دون أن يظهر بجلاء أن لأيّ دوراً بالغ التميّز عن أدوار الأسنان الأخرى، ودون أن يفرض أحدها مساراً تتبعه فيه بقيّة الأسنان ـ مع أن الحصيلة النهائية، أي تسريح الشعر وهيئة تصفيفه، هي نتاج لفعل كل الأسنان الضاربة.

٨ ـ ما أعنيه بالمركز وبانهيار المركز متعدّد، وذلك من طبيعة الأمور؛ إذا لم يعد ممكناً حصر أمر في معنى واحد في زمن تكاثر المعاني. المركز الذي عنه أتحدث هو المركز الجغرافي للمشروع النهضوي ـ الحضاري العربي؛ وهو أيضاً المركز الفكري التصوري الذي تتجمع عنده المقولات الفكرية والتصورات التي صدر عنها المفكّرون العرب وقاسوا الأشياء بعلاقتها بها؛ وهو أيضاً مركز النص الشعري أو الأدبي. وانهيار المركز يتحقّق على هذه الأصعدة جميعاً. لم يعد للنص الشعري نفسه مركز منه تصدر الخيوط وفيه تنحلّ، بل أصبح النص مجموعة من المراكز أو الهوامش المتجاورة؛ تماماً كما لم يعد ثمة مركز حضاري أو سياسي، بل مجموعة من الهوامش ـ المراكز المتجاورة. وبالطريقة نفسها لم يعد هناك مركز فكري تصوري، بل مجموعة من الهوامش ـ المراكز الفكرية التصورية المتجاورة. وتشهد على سلامة هذا التصوّر الأوضاع السياسية الراهنة، بقدر ما تشهد عليها الكتابات الفكرية وأنماط الكتابة الإبداعية المختلفة وبشكل خاص الشعر الذي يكتب الآن داخل الو. . . (هل أقول الوطن، كما كانت عادتي دائماً، أم أستسلم للتعب الطالع من كل هذه الشقوق فأقول: لم يعد هناك وطن واحد، فلتكن العبارة داخل) الأقطار العربية وخارجها. إنه لعصر الانهيارات بحق. لكنه، لذلك أيضاً، يتّجه نحو أن يكون عصر الإبداع الحر، والتنوّع والتعدّد، والبحث غير الموجّه أو المقيّد، وإخضاع كل ما في الوجود الإنساني، الطبيعي والاجتماعي، للتساؤل المرتاب الممحّص القاسي.

ولكل ذلك، فإنه عصر ـ بل (سأقول في صيغة الجمع) عصور التحدّيات الكثيرة (مع أنها قد لا تكون بالضرورة التحديات الكبيرة).

وإنه إذن لعصور جميلة.
فلنغتبط،
ولنأس.

كمال أبو ديب
[اكسفورد ١/٩/١٩٩١]
(تُنشر هذه الكلمة، أيضاً، في مجلّة «كلمات»)

مقدمة

حسين قبيسي

الهوية، ومقالاتها السائدة:
اشكالات وتساؤلات

حين يتهكّم بعضهم على قولة «الناس كلّهم سواسية» فيضيفون ـ ساخرين ـ «بيد أنّ بعض الناس هم أكثر تساوياً من بعضهم الآخر»، لا يكون لوقع هذه الإضافة جرس النكتة، بقدر ما يكون التهكم الظاهر ساتراً لإشكال حقيقي يقبع في العمق. هكذا، تكون بعض لحظات التاريخ أكثر تاريخية من سواها، رغم أن من التاريخ لحظاته كلها، ورغم كون المفاضلة، هنا بين لحظات التاريخ، لا تعني إضفاء الأهميّة على لحظة بعينها بقدر ما تُشير إلى الأهميّة الحقيقية لما يقع بين اللحظات التاريخية من تاريخ هو الحياة وهو البشر، وله هو الأهميّة كلّها.

في تاريخنا لحظتان لا تبزّان سواهما تاريخية لمجرّد كونهما واقعتين الأولى في مطالع هذا القرن والثانية في أواخره، بل لأنهما تسجّلان منعطفين بارزَيْن في مسار تشكّل الهوية عندنا، أو على الأصح، في تشكل مسار خطابها... حتى بات بالإمكان أن نمدّ من الموقع الحالي نظرة طويلة على امتداد سهل الهوية المنبسط على مدى القرن وقد عبَرَتْه البلدان العربية منذ أن شبَّت عن طوق الإمبراطورية العثمانية، لنرى كيف أن هويتنا كانت دائماً كظلّ ذلك الذي وعد نفسه عند مطلع الشمس بصَيْد كبير صار يصغر مع ميول الشمس

وتقلّص الظل وأن صيد الهوية لا تطابق قامته الجسم الحقيقي، كما بات بالإمكان أن نطرح في اللحظة الثانية سؤال الاستفاقة من اللحظة الأولى: ماذا بقي ـ بعد هذا الذي حصل كلّه ـ من هذه الهوية؟

إذا كانت الهوية الثقافية لا تتحدّد بالانتماء السياسي، فلأن الهوية الثقافية تنازع السياسة على الثقافة لتخرجها من هيمنتها ووصايتها وتحول دون استغلالها العسفي في مشروع سياسي يظلّ ضيّق الأفق مهما زيّنت الأيديولوجيا اتّساع إطاره. ولا تكون الهوية الثقافية ثقافية إلاّ بقدر ما تكون معادية للسياسة. فالهوية، بالمعنى السياسي، تُفرَضُ قبل كل شيء من قِبَل الأنظمة السياسية التي تقوم بتأطيرها وتوزيعها على شكل «بطاقة هوية»، «تذكرة» لمن ينسى أن يتذكرها وتفرضها عليه فتطالبه بها كلما نسي من «هو» أو ما «هويته».

ماذا بقي من الهوية؟ سؤال يطرح دفعة واحدة جملة من الأسئلة: فهذا الذي حصل، ما هو؟ أهو ما حدث أي سلسلة الأحداث ـ الحروب على أشكالها وأنواعها: العربية ـ الإسرائيلية، العربية ـ العربية، العربية ـ الإسلامية، العربية ـ الأميركية، العربية ـ. . . إلخ. . أم هو جماع الواقع الحاصل الذي أتت به الأحداث أو أتى بها، وثمة قائلون يقولون بأن حروب العرب ما كانت حروباً قط!؟ إذن، وما الهوية أصلاً؟ أهي الأصول وقد أراحنا الشاعر ذات مرة وإلى الأبد من وهم الأصل والفصل إذ صوّر صورتهما في صورة الواقع بما هو حاصل: «إنما أصل الفتى ما قد حصل»؟ أتكون الهوية شعوراً غامضاً وإحساساً باطناً والانتماء إليها يكون غير واعٍ، أم أن الهوية فكر ووعي وعمل مدروس يسوّغه العقل ويصوغه وتكون الحرية ـ ولوْ في أدنى مستوياتها: حرية القول والرأي ـ عنصره المنشّط، وتكون الديمقراطية مناخه المُحيي؟ هل الهوية الجماعية بنيان ناجز سلفاً لا يقبل التعديل، أم انها ورشة عمران، العمل فيها دائب، متى توقّف انتهت ودخل البنيان نفسه في ذمة التاريخ؟

هل يجوز هنا الحديث عن هوية فردية مستقلة ـ إن لم نقل مخالفة ـ طالما أن شروط تفتّح الهوية الفردية هي شروط اجتماعية أصلاً؟ أم أن الهوية الجماعية هي حاصل تفتّح

الهويات الفردية التي باجتماعها تتشكل الهوية الجماعية وترتهن بازدهارها؟ هل يجوز وصف الجماعة الجائرة على الفرد المتفرد، بأنها ديمقراطية، أم أن الفرد يعيش في الجماعة توّاقاً دوماً إلى تحقيق فرديته وهذا هو مقياس الحرية؟ وهل يمكن لحيّ بن يقظان أن يتنقل في أيامنا هذه من عزلة الجزر ـ وما عادت هنالك من جزر نائية ـ ليعيش العزلة المعاصرة ـ وما أكثر وجودها ـ داخل الجماعة؟ متى تكون الهوية صحة؟ ومتى تصبح مرضاً وعلّة؟ وكيف يستحيل حديث الهوية هوساً وجنوناً ويكفّ عن كونه دليل عافية ودليل عيش؟

للهوية، في سياقات مختلفة، معانٍ مختلفة تبلبل الحديث في شأنها: هل نعتمد في تعريف الهوية مثلاً، ما يقوله القانون الدولي الذي يذهب بعض فقهائه إلى حدّ إفراغها من أي معنى؟ أم نعتمد مقولة الجنسية المفصّلة على قياس الدولة ـ الأمة، هذا المفهوم الذي تأسست عليه الدولة الحديثة في الغرب، ثم في كل مكان؟ أم أن الهوية تُبنى على الانتماء إلى اللغة أو الدين أو الحدود الطبيعية حتى ولو ضمّت لغات وأدياناً مختلفة؟ عند هذا الحدّ: مَ الدولة؟ م الأمة؟ م الشعب؟ م القوم؟ م الحدّ الطبيعي. . . إلخ. . ونتساءل: كيف يصحّ مشروع الوحدة الأوروبية الذي تتحمّس له شعوب ذات هويات مختلفة ولا تصحّ مشروعات وحدة أيسر منها، سواء في بلادنا أو في بلاد شرقية أخرى متحدة ينفرط عقد اتحادها؟

يعاني الفرد أكثر ما يعاني من أزمة الهوية على الصعيد الشخصي والنفسي في فترة ما قبل النضج، فأين تقع أزمة الهوية في عمر جماعات يفترض أنها أكثر من شابّة؟ ونحن، هل نشكو نحن من أزمة هوية؟ وما أسبابها؟

أسئلة ـ تساؤلات طرحناها على عددٍ من المفكّرين، نبدأ بنشر أجوبة بعضهم عنها في هذا العدد، ونتابع نشر الأجوبة الباقية في العدد المقبل. وتبقى المجلّة مفتوحةً لكلّ من يريد المشاركة في القضايا التي تثيرها مسألة الهوية، أو القضايا التي قد تثيرها الأجوبة نفسُها.

حسين قبيسي

أحمد بيضون

هجاس الهوية

«وماذا بقي من الهوية؟» تقول. مَ الذي كان موجوداً منها أصلاً؟ ومَ الهوية؟

تفترض الهوية ثباتاً في الحال ووحدة في المبتدأ والمآل. وهي تنحو، بالتالي، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعتدها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدّمها على أنها مشروع وموضوع ابتكار.

ان نحن افترضنا أننا ذوو هوية، فإن معنى هذا أن نفترض أننا ناجزون، شأن آية سلعةٍ قادمة من وراء البحر. والحال أننا قادمون سويّةً من تاريخ سمته الأولى هي التداخل والشِّقاق والصراع. فقد كانت وحدتنا فيه دائماً وحدة مفروضة تشبه أن تكون عنواناً لخليط. لا ريب أنها كانت تنطوي على شيء: كان تحتها قوّة وكان لها قوام ما. ولكن هذا كلّه كان يظل على الدّوام موضع تنازع. وقد كنا على مسافة من هجاس الهوية، من الإصابة بها على أنها هوس لا يترك لنا أفقاً خارجه ولا فسحة نخرج منه إليها طالما بقينا نتعرّف في العنوان على جزء منها، على مضمون يخصّها. ثم أصبحت الهوية هجاساً حينما اسْتُخرج منا، أي من ذواتنا، ووجدنا أنفسنا مَقُودين من خارجٍ شبه مطلق. إذ ذاك بات يكفينا أو يكاد أن نردّد: «نحن نحن»، أن نوجز كل شيء بهذا الصوت، بهذا التوكيد الفارغ. وراء هذا التوكيد كان التاريخ يجري في مجراه، مجراه المتعرّج والمتناقض. وفي الوعي، لم يكن هذا التاريخ ماثلاً، بل كان يمثل في التخبّط التائق إلى الإلتصاق بهذا الترداد بهذه الـ «نحن نحن» التصاقاً قسرياً يجد نفسه حاصلاً عُنوةً وهو يعلم انه غير حاصل. حين كنا نقول الوحدة أو الأمة أو الجماهير أو العرب أو

الإسلام، كنا نأخذ هذا كلّه من حالته المثلى، من حالة نجاز نفترضها له، ماثلة في سماءٍ ما، علينا أن نلحق بها وأن نكونها على الفور، وذلك بالخروج، على الفور، من كلّ ما يخالفها أو يعدوها، أي، على التقريب، من كل ما هو وجود راهن، متحصّل لنا.

خلاصة القول إننا كنا ولا نزال في حيرة من أمر وجودنا: هل هو متحقّق أم غير متحقّق؟ كنا نترجّح بين الافتراض بأنه متحقق بالكليّة والافتراض بأنه غير متحقق بالكلية. فالهوية قائمة لا تحتمل بطبيعتها طعناً ولا شبهة فراغ. وهي في الوقت عينه بعيدة عنا، مسلوبة. لهذا كان عيشنا لها يشبه الدوخة أو الشَّطحة، ندخل فيها دخولاً تاماً على نحو يتّسم بالفجاءة والعنف. نستبدل بتحقّقها في الواقع العينيّ تحقُّقَها في الانخطاف الرائع. ولما كانت الهوية إمبريالية بطبعها، لا تحتمل شيئاً غيرها، فإننا كنا ننزع إلى إنكار كتل ضخمة ومتناقضة من وجودنا قابعة تحتها مستورة بعباءتها. فما هو فينا شعوب وقبائل، وما هو طوائف ومدن وقرى وبدو وحضر، وما هو من جهة أخرى حداثة ولغات وسلوكات ومشاعر مستعارة، كنا ننسبه كلّه إلى العدوّ دونما حاجة إلى تمييز: العدو صانع القبائل وصانع الطوائف، والعدو أيضاً صانع الخمور والتنورة القصيرة والشّعر غير العمودي. ولم نتنبّه إلى أن هذا يجعلنا بجماع وجودنا، ما خلا العنوان الذي هو الهوية، صناعةً للعدوّ! وكنا نذهب إلى أن علينا أن نلغي هذا كلّه، اي أن نخرج من جلودنا ووجودنا لنستردّ المطابقة ما بين العنوان والنصّ الذي لم نعد ندري ما هو بالضبط. فنحن نعتبر تارةً أن عودتنا إلى أنفسنا إنما تكون بتحصيل القوة العارية أي بما يشبه الصّورة التي اختلقناها لتلك السطوة التي تقهرنا وتشدّنا إلى مثالها في آن. ونحن نعتبر طوراً أن علينا أن نَستردّ القوة من غور الماضي، أي من المغايرة التامة لما هو نحن ولما هو الغير. وكان في هذا كلّه ضربٌ من التشبُّه بالخالق. فنحن لا نقيم، في تحقّق القوة وملابسة الذات، اعتباراً لزمن ولا لصبر وكدّ ومراوغة للصعوبة يكون الزمن مركبها جميعاً، وإنما ننظر إلى الأمر على أن عليه أن يستوي فعلاً في لحظةٍ، فعلاً محضاً لا مكان فيه إلّا لإرادة مطلقة مجرّدة من كل تعيين، من كل نظر إلى مادة الواقع ومادّة التاريخ. وليس لهذا الفعل من نظير إلّا فعل كُنْ الذي به وُجِد العالم. أما واقع الحال، فهو المسافة الشاسعة القائمة بيننا وبين شرط هذا الفعل، أي وحدة الله المطلقة وقدرته المطلقة وأنه وحده هو هو وأن الهوية له مبدأ ومعاداً. واقع الحال أننا بشر مغلوبون على أمرنا ومحدودون بألف ألف عقبة ومهمة وشرط. وأما الغير الذي هو صانع هزيمتنا، فإنّ أفتك ما فعله بنا هو هذا التأسيس للعار في نفوسنا. هذا العار هو في حقيقة الأمر حصيلة التواطؤ علينا ما بين هجاس الهوية

المطلق والرغبة المطلقة في مُلابَسة الغير أو العدو. وذلك أن موقفي التأصيل والتغيير، في صورتها المطلقة، أقلّ تناقضاً ممّا يُظَنُّ عادة. فهما متواطئان على إسقاط كتل بتمامها من علاقاتنا ونظمنا من حُسبان القيمة وعلى الرغبة في محوها من الوجود. وهما لا يجدان مكانهما إلا حيث تُباد مادة التاريخ الفعلية، أي حيث يستحيل وجودنا إلى رغبة ويستحيل واقع حياتنا إلى محلّ للشعور بالعار.

لنلاحظ كيف تنحو النزعتان معاً إلى الخلاص من الالتباس الماثل في مؤسساتنا القائمة والذي لا يقوم التاريخ إلاّ به؛ كيف تنحوان إلى محْو كل شيء لا يكون أصلاً ولا أفقاً نهاية. القبيلة مرفوضة الآن لأنها في هجنتها الراهنة ليست أصلاً جامعاً. وهذا أيضاً شأن الطائفة. والحرفة مرفوضة لأنها ليست أفقاً. وكل ما يختلط فيه ماضي النحن بحاضر الغير مرفوض أيضاً؛ فإما هذا وإمّا ذاك. ذاك هو التخيير الصّارم الذي يُلزمنا به مبدأ الأصل والمغايرة معاً. أما الواقع فهو أن كل شيء موجود في جلودنا الآن وأن علينا أن نَصِلَ إلى تسويات مؤقتة وأن نقيس خطانا الممكنة. ليس الأصل بقايا ولا مخلّفات، وإنما هو حاضر هنا والآن. وليس الغير بعيداً عنا في بلاد بعيدة ولا موجوداً بيننا على أنه غريب ساحق، وإنما هو في كل شيء نفعله وفي كل شيء نقتنيه وفي كل مؤسسة تنظم علاقاتنا. هو في المنظر، في البيئة المصنوعة، في العالم المادي وفي الداخل أيضاً. ولا يمكن أن تكون فكرة أو حركة، حتى الصّلاة، ليس له فيها حصّة. وليس لنا من خيار غير تحمّل هذا الخليط ومداراته وتجنّب الانشطار التام أو الفصْل الموهوم بين عُنْصُرَيْه. وحين نحزم أمرنا على هذا، يصير في وسعنا أن نُقيم اعتباراً، من غير شعور بالعار، للأشكال الهجينة من وجودنا، وهي الواقع كلّه. ويصير في وسعنا أن يكون لنا أشكالُ وجودٍ غير الشكل الذي يتربّع في التمني على مستوى الكلّ. أي أن يصير في وسعنا أن نسأل: مَ الذي يقبع تحت الجماهير ويبقى بعدها كلما ذَوَى تحقّقها العابر في شطحة من شطحاتها إلى الوجود؟ ويَصير في وسعنا أن ندرك أن تحت الوجود المأمول للأمة الواحدة موجودات كثيرة لا يستقيم محوها إلاّ بالإقْصاء إلى حال تقضي على ما هو حاصل من وجود للأمة وتقضي أيضاً على الأمل في مثل هذا الوجود. وما دام الوجود الراهن للجماهير أو للأمة أو للإسلام أو للمعاصرة لا يعدو أن يكون شطحة نحو واحد من هذه المُطْلقات، فإنّ الوقوع في هوى الجماهير، حين تبرز فجأة إلى ساحة التلبية الرمزية لأماني القوة، أو الوقوع في هوى الأمة حين تظهر فجأة وكأن أحداً يعرضها على شاشة، أو في هوى المعاصرة حين يُفْتَرَض الوصول إليها على نوع من بساط الريح يُهمل خلفه كل ما هو قائم، هذا الوقوع المباغت

في هوى اللحظة المباغتة لا يمكن أن ينتهي إلّا إلى التشظّي والخراب ثم العودة نحو عيش التاريخ على أنه محلٌ للشعور بالعار.

والحال، إن موضوع المثقفين، هذه مناسبته. فهم أبناء هذا الهوى وبناته. وميلهم إلى التنازل عن الإرادة عند ظهور العملاق وإلى الذَّيلية عند ارتفاع المدّ، مَيْلٌ عظيم. وهم لا يعودون يرون القزم في العملاق الذي هو من دخان ولا يتوجّسون من الجَزْر بعد المدّ. أي أن أولى خطاهم غير المباركة هي التخلّي عمّا وُجدوا لأجله: عن العقل وعن النَّقد. والعبث كل العبث، في الواقع أن تُلقى التَّبعات كلُّها على من ينحرون الحرية ويستبعدون الديمقراطية. وذلك أن الذَّيلية تبقى قائمة حيث لا قيد على التعبير ولا على الحركة. وهذا دليل على أن الذيلية قادمة من مكان بعيد وأن علينا أن نجد القِحّة اللازمة لنسأل أحياناً ما نفع الحرية والديمقراطية؟ ثم هل الحرية والديمقراطية شيئان يصح الاكتفاء بالمطالبة بهما وبالدّفاع عنهما، أم أنه ينبغي النظر أيضاً في شروط تحقّقهما وينبغي القبول (وهذه قِحّةٌ أخرى) بوجود نسبي لهما حين لا تتقبّل مجتمعاتنا تاريخاً وحاضراً غير هذا الوجود؟

فلننظر في أمر الديمقراطية: إن كانت هي سلطة الشعب، فإلى أي حدّ تُعْتَبَرُ شعوبُنا موجودة الآن قبل أن نتحدث في أمر الأنظمة السياسية؟ إذ هل الشعب الذي يُتخيلُ أن تكون له السلطةُ معطىً قائم دائماً وشيء لا نحتاج إلّا إلى افتراض وجوده حتى يكون متحققاً؟ أم أن الشعب الذي يسعه أن يَليَ السلطة يكون متشكّلاً على نحوٍ بعينه ومؤطّراً في وحدات ومؤسسات بعينها وحائزاً تربية ورغبات بعينها ومستقراً على درجة من النمو وطرازٍ من تنظيم العالم المادي بعينهما؟ وهل يَسَعُ الديمقراطية في مجتمع للقبائل مثلاً أن تكون شيئاً غير شورى القبائل ونظام مَشيخاتها؟ وهل يسعُنا أو ينبغي لنا (وهذه قِحّةٌ ثالثة) أن ننفخ على القبائل لتختفي وتخرج من رمادها أثينا أو فرنسا اليعاقبة؟ أم أن هذه أمورٌ يُفترض أن تجري في التاريخ متى وُجِد ما يجعل لحصولها شرعية وما يخرج بها من حال التمنّي الأقلّي المُفضي باسم الديمقراطية إلى العنف والقهر نحو حال المشروع القابل لتحقيق مطابقةٍ مّا ما بين الأقوال والأفعال؟!

هذا ما استحسنت قوله الآن. قد أكون أخطأت في أشياء منه ما دام أنه قد سبق لي أن أخطأت كثيراً وقد أخطأ غيري أيضاً والعتب في كل الحالات على النظر!

أحمد بيضون
[بيروت، الجامعة اللبنانية]

حسن قبيسي

هوية في منزلة الصفر

ربّما كان حالي مع أسئلتك أيها الأخ البارّ، كحال تلك البغيّ التي حلفت أن لا تزني حتى جاءها من يعزّ عليها. والحق أنني لا أتمثل بهذا المثل لأنني أقدّر البغايا حقّ قدرهنّ فقط، ولا لأنك تعزّ عليّ بالفعل وحسب، بل لأن خوضي في أسئلتك أشبه بفعل الزنى إذ يمارس من البغيّ بالذات، أي بلا لهفة ولا شبق.

فأنا لم أكن أتصوّر نفسي عاكفة، في مثل هذا العمر، على تمحيص موضوع هويتها، فردية كانت أم جماعية، ولا أجد شوقاً ولا اندفاعاً إلى الكلام في هذه الهوية التي تسألني عنها، والتي لا أدري لماذا اعتبرها سلفاً من باب مجْلَبة الهمّ وانشغال البال. بل ربما كنت أدري ما يدريه المحلّلون النفسيون عندما يقولون إنّ الممانعة في التحدث عن أمر ما والشعور بالضيق عند الاضطرار إلى الإجابة على أسئلة معينة إنما يعود إلى أن الأمر المذكور والأسئلة المذكورة لا تنطوي على ما يسرّ الفؤاد أو يريح النفس. وأن المرء يجدر به أن يطبق فمه ـ على حدّ القول الصينيّ المأثور ـ إذا كان يعلم أنّ رائحة هذا الفم ليست على ما يرام. وربما كنّا نجد لهذا القول صدى في قولة العربي القديم: وهل يتكلم من في فيه ماء. لكنه كان، والحق يقال، مهذباً ومُحبًّا للسترة، وربما كان مقموعاً إلى حدّ كبير.

ثم أنني وإن كنت أغبطك أيها الأخ البار على أمور كثيرة، فإنني أغبطك بشكل خاص على هذه العفوية التي يتحلّ بها الصحافيون المتفلّتون من كل عقال (سانزاتّاش، كما يقول الأعاجم، وحتى لا يُساء الفهم) فيطرحون على غيرهم أسئلة ربما كان المرجوّ منها محاورة النفس قبل كل شيء. فتراهم يضربون، والحالة هذه، في عماية السؤال، لعلّ

الأجوبة تعود عليهم بما يشفي الغليل أو يسد الرمق. وبهذا المعنى كثيراً ما يكون المسؤول مرآة السائل، تحت طائلة توازي المرايا وتناسل الصور إلى ما لانهاية، وتحت مغبّة العودة إلى حيث ألقت رحلها أم قشعم من العقم. مما يجعل العفوية المذكورة تكتشف أن أجدى ما يجدي لها ربما لا يتعدّى مطّ الشفتين والاندهاش من جديد أمام عناد هذا الكون.

فإذا كان لا بدّ مما ليس منه بدّ، فربما كان على العاقل أن يهوّن الأمور على نفسه فتهون، فيزيّن لها أن هذا التمرين الإنشائي ليس عقيماً بالقدر الذي تتخيّل. خاصة وأن المرء ربما كان بحاجة إلى أن يخلو إلى نفسه بعد خروجه الجزئي (وربما المؤقت) من طاحونة هذه الحروب الطويلة وصخبها، فيسائلها عمّن عساها تكون.

وحتى لا نطيل أمر هذه المحنة التي ابتليتني بها، أبادر على الفور إلى استبعاد احتمال لا معنى له. فأطرح معك السؤال عن هويتي الفردية. والحق أنني أخشى، في هذا المجال، أن يتكشّف جوابي عن جهل مطبق إذ أتساءل من أنا؟ إنّ لديّ شعوراً أكيداً بأن لي «أناء» ما. لكنني كلما حاولت أن أخرج هذا الشعور من حيّز الانطباع النفسي (الذاتي) إلى حيّز التحديد والتفصيل (الموضوعي) تبيّن لي أن المحاولة لا تسفر عن شيء. والواقع أن تحديد الهوية الذاتية ربما كان شأناً من شؤون النفسانيات كفرع معرفي ينحو نحو اكتساب صفة العلم دون أن يتوصل إلى ذلك. وهو بالضبط لم يتوصّل لأنه لم يستطع أن يجد حلولاً «علمية» لمثل هذه الموضوعات المطروحة عليه، والتي تظل حتى إشعار آخر، خاضعة للاجتهاد والافتراض، وفي أحسن الأحوال، للنظرية المؤقتة التي لا تلبث أن تعرب عن قصورها فتستبدل بأخرى...

والواقع من أنا كفرد؟ لديّ شعور بأنني عبارة عن جسدي وآرائي وسلوكي وكلامي وذوقي وعلاقاتي وطائفة من مثل هذه العناصر. لكنها كلها عناصر متغيّرة بفعل مرور الزمن وتغيّر المعطيات، فضلاً عن أن علاقة هذه العناصر بعضها ببعض، هي الأخرى علاقة متغيّرة بفعل العاملين المذكورين إياهما. فإذا اعتبرت جسدي عنصراً من عناصر أناي، أو من عناصر إيّاي، فإنني لا أستطيع الركون إلى هذا العنصر. فأنا الآن أكاد لا أتعرّف إلى جسدي على نحو ما كان عليه منذ عشرة أعوام. سواء من ناحية اللذة أم من ناحية الصحة أم من ناحية الطاقة العضلية أو من ناحية العلاقة الحميمة بهذا الجسد. وهذه أمور قد يطول الكلام عليها، لكنه يؤول في النتيجة إلى أن هذا العنصر لم يحافظ على هوية محدّدة، أو على «أناء» معينة. وبدون أن نطرح تلك المشكلة التي كان استهلها المرحوم هيراقليطس عندما تحدّث عن النهر وعن المستحمّ به، وآل إليها هايزنبرغ

بالمعضلة التي حملت اسمه عندما تحدث عن استحالة تحديد الجزيء لأن تحديده يفترض تسليط الضوء عليه مما يؤدي إلى تغيير موقعه إن لم يكن طبيعته، فإنني ببساطة لا أستطيع أن أراهن على أن تفقّهي في أمور جسدي الآن سيظل «إيّاه» في السنة القادمة أو بعدها، وبالتالي فلا أستطيع اعتباره عنصراً أبني عليه في تحديدي لهويتي الفردية، رغم كل يقيني من أن هذا الجسد هو جسدي وليس جسد أحد آخر.

غير أن هذا الجسد إياه لا يعدو كونه آلة (روبو، على حدّ قول بعضهم) يتحكّم به ـ قبل الكلام على المجتمع الفعلي ـ ذلك «المجتمع الآخر» الذي يتكوّن من مليارات الخلايا العصبية التي تقبع داخل جمجمتي وتشتغل كالموكرة شغلاً لا أكاد أفقه من قانونه شيئاً، فتتحكّم بسلوكي إلى حدّ كبير، لكنها تفبرك أيضاً ما أسميه آرائي ومعتقداتي وأفكاري.

والحال، أن اطمئناني إلى هذه الآراء والأفكار ـ في حال كونها عنصراً من عناصر هويتي الفردية العتيدة ـ ليس بدوره على ما يرام، لا لأن المرحوم ديكارت كان قد أسكن الآراء السليمة في فندق الوضوح دون أن يترك لنا عنوان هذا الفندق، (على حدّ قول المرحوم لايبنتز)، بل لأن ما يصحّ على جسدي يصحّ على آرائي وأكثر. فهل أنا ذلك اليافع الذي كان يصلّي بحرارة ويرتجف كالسوخيّة بين يدي باريه (لأسباب حرزانة والحق يقال)، أم أنا ذلك الفتى الذي كان يهتف بحياة «الجزائر عربية» ويلتهب حماسةً عند ذكر العروبة والوحدة، إلخ؟ أم أنا ذلك الماركسي المناضل الذي لا يقلّ مشروعه طموحاً عن طموح تغيير العالم، فإذا بالتغيير على ما هو مشهود ومنظور؟ أم أنا ذلك الطوباوي الذي اعتبر أن الأمة التي لا تأكل مما تزرع أمة ضحكت من جهلها وعجزها الأممُ؟... هل أن ما أسميه «أفكاري» عنصر يُركن إليه في تحديد هويتي الفردية؟ والقول بأن ما كانت عليه أفكاري لا يُعتدّ به، وإنما يعتدّ بما هي عليه هذه الأفكار الآن، فقول كسائر الأقوال. فقد تكون لديّ «الآن» أفكار عظيمة، وقد يكون اطمئناني إليها وثقتي بها على نحو اطمئناني إلى أفكاري السابقة أو يزيد. فالمسألة ليست هنا. وإنما هي في أن هذا كله لا يُجدي في تحديد «هوية». إذ ما المقياس الذي نحدّد به مدى هذه «الآن»؟ ومن يضمن لي أن لا أغيّر هذه الآراء غداً أو بعد غد؟ اللهم إلا إذا قيل إن الإعتداد بثبات الآراء رغم كل التغيرات فضيلة، وكان العناد تجاه الوقائع (التي هي في الحقيقة أعند المعاندين) خصلة من خصال الإخلاص باسم «المبادىء الثابتة». وهل هناك مبادىء ثابتة في مجتمع

وعصر لا يثبتان على شيء؟ بل هل هناك مبادىء ثابتة في «علم» لا يثبت هو الآخر على مبادىء؟

فإذا صحّ ما يذهب إليه بعضهم ـ وهو كثير ـ من أن المبادىء الثابتة لا وجود لها إلا في الديانات السماوية ـ في بعضها، على كل حال ـ فإنني لا أخالك مهوّلاً عليّ هنا، أيها الأخ، بفزّاعة الأخلاق! فهذه الأخرى ـ على تمسّكي بها ـ عنصر لا يُعتدّ بثباته أكثر من الاعتداد بثبات الأفكار والآراء. . . ناهيك بصلاحه كركن يركن إليه في تحديد هوية ما.

غير أن الأمر لا يقتصر على تغيّر العناصر بحد ذاتها (من جسد وفكر وخلق وذوق وحسّ وكلام وسلوك. . .) بل العلاقة بين مختلف هذه العناصر، والتي ربما كانت هي التي يُعتدّ بها في نهاية المطاف من أجل الاهتداء إلى باب ضوء تتحدّد الهوية من خلاله.

لكنني أرى أن المشكلة هكذا تزداد تعقيداً على تعقيد، وإن يكن طرحها على هذا النحو أقرب إلى المعالجة المنهجية السليمة. وإذا كان صحيحاً أن نور العلم لا يسطع إلا على خلفية الجهل، فلست أدري، ولا أعتقد أن أحداً يدري، كيف تتحدد الهوية بناءً على العلاقة بين عناصرها المتغيرة. إذ ان «العلوم» الإنسانية والاجتماعية جمعاء لم تتوصل على حدّ علمي المشكوك به دائماً إلى حل هذه المعضلة التي يسميها أولو الشأن معضلة تحديد البنية من حيث التعاقب والتزامن معاً.

ربما بدا هذا الكلام على الهوية الفردية من قبيل تخليع الأبواب المخلّعة أصلاً. لكنه يؤول، كما سبق القول، إلى استبعاد احتمال لا معنى له: احتمال روبنسون كروزو وجزيرته، أو سلامان وجزيرته هو الآخر، لا فرق.

والواقع أن المرء قد يتعاطف مع قول المتنبي: أنا في أمة تداركها الله غريب كصالح في ثمود، بل انه قد يتماهى بصالح المذكور (لا من حيث نبوّته بالطبع بل من حيث غربته)، لكن هذا التعاطف وهذا التماهي يظلان من قبيل التعبير عن الشعور والعواطف ليس إلا. أما من حيث الواقع الذي ينبغي دائماً أخذ معاندته بعين الاعتبار الشديد، فإن هذا المرء لا بدّ له، شاء أم كره، من الانتماء إلى قوم. فالأنا، خلافاً للقول المأثور، ليست بغيضة بالضرورة. وإنما لا محلّ بين الـ «نحن» و«اللاشيء»: إما النحن وإما اللاشيء. وعليه فلا أخالك، إلا منتظراً مني، بصبر، ان أحدثك عن هويتي بحكم انتمائي إلى قوم، أي عن هويتي «القومية». وربما كنتُ اشتبه في أنك تنتظر مني كلاماً مفيداً حول ماهية انتمائي إلى ذينك العاملين اللذين ملأ دنيانا وشغلا ناسنا طوال تاريخنا

وأننا واللذين هما العروبة والإسلام. إذ إنني لا أخالك تعوّل أهمية كبيرة على التماهي بالتيارات الفكرية أو الايديولوجية الأخرى التي عرفتها هذه المنطقة في أزمنتها القديمة أو الحديثة . .

فاعلم أيها الأخ أن من أسهل الأمور وأريحها أن يقول المرء أنا عربي أو أنا إسلامي، فيتماهى والحالة هذه بهوية اجتماعية (سوسيولوجية) موروثة، ويكفي نفسه وأنفس المؤمنين شرّ السجال وما يحثون.

وأن من أنكد ما في الدنيا على المرء أن يضع هويته الجماعية على بساط البحث والتشريح، خاصة في مجتمعاتنا التي تصف الشخص أنه «بلا أصل» و«بلا دين» على سبيل المسَبّة. والأرجح أن الشاعر القديم عندما قال: «ولي دونكم أهلون سِيدٌ عَمَلَّسٌ وأرقط زُهلول وعرفاء جيأل، هُمُ الأهل. .» لم يكن على قسط كبير من السعادة. وإن الشاعر الحديث عندما قال: «هذي بلاد رفعت فخذها راية»، لم يكن يقول ذلك من باب الشماتة، بل ربما كان يقوله وفي القلب حسرة. وان الشاعر الحديث الآخر الذي هجا قومه «أهلي أخوتي» بوصفهم «نسل السبايا، خلّفتهم غزوات الشرق والغرب لصوصاً وبغايا، خرقة ممسحة في فندق الشرق الكبير. . .» لم يكن ينطق عن الهوى. وأنت تعلم كيف احتجّ الرجل على هزيمة قومه يوم هزموا. وأن الثالث عندما قال: «ورؤوس الناس على جثث الحيوانات ورؤوس الحيوانات على جثث الناس، فتحسّسْ رأسك، فتحسّس رأسك» لم يكن قلقاً على رأسه بالدرجة الأولى بل على رؤوس بني قومه جميعاً.

وربما كنت تعلم، إذا كنت تفضّل البحث الرصين على أقاويل الشعراء وغواياتهم، انه عقدت في الكوليج دي فرانس، مثلاً، خلال العامين ١٩٧٤ و١٩٧٥ حلقة دراسية اشترك في أعمالها نخبة من المفكرين الفرنسيين للبحث في مسألة الهوية الجماعية التي تشغلنا بها هنا (ونشرت أعمال تلك الحلقة في كتاب صدر عن دار غراسيه عام ١٩٧٧ بعنوان: الهوية). وعلى الرغم من الاختلافات الجغرافية والمضامين الثقافية بين الشعوب التي تناولها البحث، لاحظ الباحثون المذكورون أن كل المجتمعات أو الثقافات التي درسوها بعيدة كل البعد عن توكيد هوية جوهرية لها. بل انها أقرب، في تناولها لهويتها، إلى القيام بتحليل تتناثر الهوية بموجبه أجزاء وشظايا، ولتقل إلى عناصر مختلفة. وان الهوية المجتمعية (نسبة إلى المجتمع) أو القومية (نسبة إلى القوم) أمر لا ينتمي من حيث وجوده إلى حيّز التأكيد بقدر ما ينتمي إلى حيّز «إعادة البناء الدائمة». وأن كل استعمال لمقولة الهوية إنما

يبدأ بنقد هذه المقولة بالذات، أي بتجزئتها إلى عناصر شتى، علماً بأن إعادة تركيب هذه العناصر يطرح على كل مجتمع عندئذ مشكلة عويصة. وتخلص الحلقة الدراسية إلى القول: «ان الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد ذاتها وجوداً فعلياً»، وأن على العلوم الإنسانية «أن تتخطى مقولة الهوية هذه، وأن تنظر في أمر وجودها باعتباره وجوداً نظرياً بحتاً، أي باعتباره وجوداً لحدٍّ من الحدود لا تقابله في الخارج أية خبرة فعلية». فأزمة الهوية «التي يقلقوننا بها» (على حد قول كاتب مقدمة الكتاب) تتقوّم في أمرين كلاهما أدعى إلى القلق من الآخر:

أ ـ انها وظيفة غير مستقرة (من حيث إنها ليست واقعاً جوهرياً). ب ـ انها عبارة عن مكان وزمان (غير مستقرّين هما الآخران) تتضافر فيها المعطيات وتُتبادل وتتنازع «فلا يشترك فيها إلا قوى الطبيعة والتاريخ التي تترفّع من عليائها عن اجتهاداتنا الفكرية المكرورة».

فلنحاول اذن أن لا نقمع «اجتهاداتنا الفكرية»، وأن لا نصفها سلفاً بأنها «مكرورة»، ولننظر في ما يتحصّل لدينا إذا نحن حاولنا البحث في هويتنا الجماعية بشيء من التروّي.

ولنتّفق في بداية الأمر، على التمييز بين مسألتين: هويتنا كما يضفيها علينا الآخرون، وهويّتنا كما نراها في مرآة أنفسنا. فنحن نقول عن أنفسنا اننا عرب ـ على سبيل المثال ـ لنتميز عن الأتراك أو عن الفرنسيين أو اليابانيين أو عن أية قبيلة من قبائل الهنود الحمر، علماً بأن هذا التمييز يفرض علينا من خارج بقدر ما نفرضه على أنفسنا. وأننا نقول عن أنفسنا إننا مسلمون تمييزاً لها عن اليهود والمسيحيين والبوذيين وسائر أصحاب الهوية الدينية. فهذا اذن تحديد للـ «نحن» تجاه الخارج ومن قبله في آنٍ معاً.

لكن هذا الجانب ـ على أهميته ـ ليس هو الذي يهمّنا هنا. فالسؤال الذي نحن بصدده سؤال عن الهوية منظوراً إليها من أصحابها لا من الآخرين، من أصحابها في نظر أنفسهم، وإلا لما كنا بصدد البحث في «الهوية» بل بصدد البحث في شيء آخر ربما كان إنسانية البشر وتنوعها، أو تفاعل الثقافات في ما بينها. . . وكونه لا يهمّنا هنا لا يعني أن ما يهمّنا هو السليم. فقد يعلم المرء أن هذا البحث المعيّن تمرين عقيم، لكنه يضطر أحياناً إلى استنفاد التمارين العقيمة مرةً من أجل كل المرات، على حدّ القول الفرنسي، حفاظاً

على سلامة الذهن واحتراماً لمنهجية القول. ومنهجية القول تقتضي أن لا يصار إلى البحث في الـ «نحن» بمعزل عن علاقتها بالآخر. وإلا آل البحث إلى ما آلت إليه دواعي التعصب القومي والتمحور على الذات القومية، بدءاً بأية قبيلة بدائية تحتكر لنفسها صفة البشر وتنزعها عن كل ما عداها، وانتهاءً بالتنظير النازي الذي اعتبر أن العنصر الجرماني المصفّى ينبغي أن يكون سيّد الأرض، مروراً ببعض اليونان الذين قسموا البشر إلى قسمين: اليونانيين من جهة و«الهمج» من جهة أخرى، والرومان الذين قسموهم إلى: رومان و«برابرة»، واليهود الذين اعتبروا أنفسهم وحسب «شعب الله المختار»، والمسيحيين الذين رفعوا شعار «لا خلاص خارج الكنيسة»، والمسلمين الذين اعتبروا أنفسهم «خير أمة أرسلت للناس»، بمن فيهم الشيعة الجعفرية التي رأى إمامها «أن الناس ثلاث: عالم مثلي ومتعلّم مثلكم وسائر الناس بُغاث».

والحق أن منطق التمحور على الذات الجماعية لا بد أن يؤول ـ إذا ما دُفع إلى نهايته ـ إلى ما آل إليه منطق الإمام جعفر. ذلك أن هذا المنطق لا بدّ أن يعتبر كل مجتمع مختلف عن مجتمع «نا» بمثابة المجتمع الذي لا بد أن يكون منقوصاً أو مفتقداً لمقومات المجتمع السليم. كما أن هذا المنطق لابدّ أن يعتبر كل فئة من فئات مجتمع «نا»، إذا كانت مختلفة عن فئة «نا»، فئة منقوصة هي الأخرى، بل لابدّ له من اعتبار كل عرف أو تقليد من تلك المرعيّة في فئتنا، لكنها مخالفة لأعراف «نا» وتقاليد «نا» بمثابة الأعراف والتقاليد المرذولة التي تستوجب الموقف السلبي منها. وإذ تأخذ الـ «نحن» بالتجزؤ على هذا النحو، وبالتخلص تباعاً من أجزائها إلى ما لانهاية، فلا بدّ أن لا يبقى منها إلا «الأنا» التي تحتكر الصفة البشرية الأساسية وتوزع بعضها ـ من قبيل الأريحيّة ـ على من يحيط بهذه «الأنا» من المقربين بحيث يصبح «سائر الناس بغاث».

فلنعد اذن إلى ما نحن فيه دون أن نذهب بعيداً في منطق التمحور على الذات القومية.

ان ابتداع الهوية انطلاقاً من تسمية القوم، أمر قد يكون جوهرياً إذن في نظر الآخرين. لكنه في نظر القوم أنفسهم ينبغي أن يكون ثانوياً إلى حدّ بعيد. والحال ما معنى أن تكون العروبة هويتنا؟

لا أخال أن أحداً ما زال يعتقد الآن أن هناك قوماً عرباً حافظوا على نقاوتهم كعنصر أو كعرق عبر كل هذه العصور، وبعد كل هذا الاختلاط الذي شهدته المنطقة

«العربية» (ولا بدّ من تسمية) بين أعراق وشعوب وجماعات شتى. بل الأصح أن يقال إن أولئك العرب الذين انتشروا في المنطقة - وعلى افتراض أنهم كانوا يشكلون عرقاً واحداً - قد تلاقحوا وذابوا في خضم خليط من الشعوب. فلا معنى أن يتحدث المرء عن عرب ما رغم علمه، مثلاً، أن خلفاء الدولة العربية في عصرها الذهبي - العباسي - لم يكن بينهم إلّا ثلاثة فقط ممن كانت أمهاتهم عربيات. أما سائر الباقين - أي الأكثرية الساحقة - فقد كانت أمهاتهم «سراري» روميات أو تركيات أو فارسيات إلى آخره. هذا عندما لم يصبح الحكام أنفسهم من أعراق أخرى كبني بويه أو السلاجقة أو كالمماليك ومحمد علي باشا الكبير. وهذا الذي يصحّ على الخاصة يصحّ أيضاً على العامة: لا لأن أسواق النخاسة كانت تملأ المدن العربية بمختلف أنواع العبيد نساءً ورجالاً وأن الجواري كن يلدن كما تلد الحرائر أو يزيد وحسب، بل لأن «التسرّي» كان قد غدا مبدأً فاعلاً منذ زمن مبكّر من عمر المجتمع الجديد. وذلك منذ أن أطلق هذا المجتمع اسم «السادة الغُرّ» على علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بزين العابدين، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، الذين «فاقوا أهل المدينة علماً وتُقى وعبادة وورعاً، وما منهم إلا ابن سرية، فرغب الناس عندئذ في اتخاذ السراري». وكان من شأن الاختلاط المذكور أن لم يبْقَ من سؤدد العرب - باستثناء السلطة - إلا لغتهم التي سادت وطغت على سائر اللغات. لكن العربية نفسها مالبث أن ساهم في تقعيدها أناس لم يكونوا عرباً. فأدخلوا في نحو اللغة العربية قواعد تنتمي إلى بنية لغتهم الأم وطعّموها بالألفاظ الدخيلة. وكان حرص العرب على لغتهم وتفانيهم في تصنيف الكتب حولها حرصاً في الوقت نفسه على آخر امتياز لهم على الشعوب التي اختلطوا بها. أما الثقافة العربية (بما فيها مجمل السلوك المعيوش من عادات وتقاليد ولباس ومسكن ومأكل وشعائر إلخ). فقد كانت هي الأخرى من صنع شعوب شتّى، بحيث لا يكاد المرء يجد حاجة إلى التذكير بأن «العلوم» على «أصنافها» (ابتداء بالفلسفة والفقه وانتهاءً بالموسيقى والغناء مروراً بتنظيم الإدارة والجيش) كانت من فعل العرب وغير العرب على حدّ سواء. هذا وكان العرب قد سعوا في أول عصر الفتوحات إلى عدم التأثر بمعطيات الثقافات الأخرى، عملاً بقول الخليفة الراشد المأثور: إن كان فيها ما يخالف كتاب الله فقد وجب القضاء عليها، وإن كانت تتفق معه فقد أغنانا الله به عنها. لكنهم ما لبثوا بعد استتباب أمر السلطة أن اكتشفوا قصور هذه النظرة فاعتمدوا الانفتاح على مختلف أنواع الثقافات. وكانت حركة الترجمة على ما هو معلوم، وكان ما أثارته في صفوف المحافظين من جدل، معلوم هو الآخر، حول العلوم الدخيلة والموقف منها.

ثم أن السلطة نفسها ما لبثت أن صارت غير عربية. وإذا كانت التسمية ـ عربية ـ ظلت تطلق عليها في معرض الحديث عن الدولة والحضارة فما ذلك إلا لأن الكلام لا يقوى في أحيان كثيرة على مجاراة تطور الوقائع. وذلك من قبيل القول بأن الشمس أشرقت وأغربت وهي في الواقع لا تشرق ولا تغرب وإنما هي أرض تدور. . . وأيام تُداول بين «الناس».

والحق أن من واجب المرء أن يعتذر لقارئه عندما يكتب مثل هذه المعلومات التي باتت غذاءً بائتاً وفائتاً تحفل به الكتب والمصنفات التي تناولت الحضارة العربية بشكل أو بآخر. وإذا كان هذا كله قد صار في ذمة التاريخ، فماذا نجد «الآن» إذا نظرنا إلى الهوية العربية؟ نجدها، بكل أسف، متطايرة شظايا. وقد يعود المرء إلى إلقاء اللوم على الاستعمار ـ وهو ملوم ولا شك ـ في تجزئة الأمة العربية الواحدة. لكن ذلك لا يجدي إلاّ من حيث تسجيل الإدانة. فضلاً عن أنه يتناسى أن الأمة كانت قبل أن يجزئها الاستعمار متجزئة سلفاً بشكل أو بآخر. غير أن بيت القصيد يكمن في أن التجزئة قد أدت إلى فروقات، وأن هذه الفروقات التي باتت مترسخة على أكثر من صعيد، هي العامل الرئيسي في تحديد الهوية. هذا ولا نظن العاقل يعتقد أن ما خلّفه الاستعمار من تجزئة ينبغي أن يكون قدراً مقدّراً من حيث وطأته على الأمة. وإلاّ لما كان ثمة جدوى من البحث في أمور تعاند القدر. فإذا كان الاستعمار ظاهرة تاريخية لا قدراً، فما الذي يحول «الآن» مثلاً دون إنشاء سكة حديد على الأقل، بين البلدان العربية المتجاورة؟ أو ما الذي يحول بينها وبين ايجاد عملة موحدة، أو سوق مشتركة، أو تعابير وألفاظ موحّدة مقابل المفردات الأجنبية. . . إن البعض يزعمون أن الاستعمار إياه هو الذي يحول. مثلما أنه يحول دون زراعة قمحنا وإنتاج حليبنا أو لباسنا أو دون استغلال مياهنا، مما يعني عودة إلى القدر المقدّر اياه. وربما كان هذا البعض يزعم أيضاً أن الاستعمار نفسه هو الذي حال بين الاتحاد السوفياتي وبين انتاجه لقمحه، رغم أن الاتحاد المذكور كان قد تخلّص من الاستعمار ـ أم لا؟ ـ منذ مدة طويلة. . .

والفروقات التي ترسّخت بعد أن نبت لها قرن من الزمان أو يكاد، ربما كانت هي التي تجعل «نا» الآن على ما نحن عليه: «أمماً شتّى» كما يغني مطربنا ـ رحمه الله ـ رغم أنه كان يعلّل النفس ـ ومعه كثيرون ـ بأن يجمعنا «العلى» أمة واحدة.

فما الذي حصل «للعُلى» أثناء «الذي حصل»، على حدّ أسئلتك؟

ألم تنقسم الأمة الواحدة أمماً ثلاثاً على الأقل؟ وأثناء ما حصل قبل «الذي حصل»

مباشرة؟ ألم تكن قد انقسمت خلال ما يقارب العقد من الزمان على نحوٍ آخر من الانقسام؟ وأثناء ما حصل قبل الحصول المباشر الذي سبق ما حصل؟ ألم يكن سواد الأمة الأعظم يتفرج على ما جرى عام ٧٣ وعام ٦٧؟ وصحيح أن الحروب قد تكون مدعاة لبلورة الهوية القومية تجاه العدو. ولكن ماذا بشأن هذه الحروب عندما تكون بين أبناء الأمة أنفسهم؟ أتراها تعود عاجزة عن بلورة شيء؟ وما الذي تبلور ـ رعاك الله ـ في حرب العرب والعرب في بداية الستينات، وفي حرب العرب والعرب في بداية السبعينات، وفي حربهم مع بعضهم بعضاً على امتداد الثمانينات، وخاصة ـ بعد الذي حصل ـ في بداية التسعينات؟ ثم هل يقتصر فهمنا لمقولة «العدو» على العدو الصهيوني وحسب؟ أم أن هناك من لا يزال يعتقد أن الجهل عدو، والأمية عدو، وأزمات السكن عدو، واستشراء أجهزة الرقابة والمخابرات عدو، والصحافة المكمّمة عدو، والارتهان بالغذاء للغير عدو، والعجز عن إنتاج إبرة أو مسمار عدو، وتبذير الدخل القومي على شراء أسلحة تدمّر كل عقد أو يكاد عدو، وعلى شراء المصانع «والمفتاح باليد» لإغلاقها بعد أقلّ من عقد؟ وبيع مخزون النفط لتعزيز اقتصاد «العدو» بل «الأعداء» أجمعين. . .

ثم تسألني من نحن؟ في الحقيقة لم أعد أدري على وجه التحديد. قد نكون «قرطة عالم» على حد قول مسرحي نبيه، مقسومين، نعم. لكن الطامة تكمن في كوننا مرهونين وتابعين للغير بإراداتنا وطاقاتنا وحاجاتنا وربما بمستقبلنا. غير أنني اقترح أن تسأل السؤال بصيغة أخرى ربما كانت تسهّل علينا الجواب. إذ في النهاية ما الذي يميز قوماً عن قوم؟ فالأقوام تتميز بعضها عن بعض، على حدّ علمي، بجملة من العناصر التي يؤدي تركيبها على نحوٍ ما إلى إضفاء هوية معينة على هؤلاء القوم يسميها البعض ثقافتهم: عناصر من نوع اللّغة و المعتقدات والعادات والتقاليد والإنتاج «وأوجه المعاش» وأشكال الملبس والمأكل والمسكن والشعائر والتقنيات إلى آخره. فإذا نحن حاكمنا هذه العناصر واحداً واحداً، وجدنا أنها صارت في حكم المنقرضة أو المفقودة أو تكاد تصير. فنحن في مأكلنا ومشربنا وملبسنا ومسكننا مقلّدون (باستثناء بعض البؤر القليلة التي ما زالت تحافظ على زيّ خاص من حيث الملبس)، وفي إنتاجنا لمعظم حاجاتنا تابعون، من الكبريتة إلى الآلة الصناعية، وفي عاداتنا وتقاليدنا أصبحنا كالغراب الذي فقد مشيته ولم يتعلم مشية الحجل، أما إرادتنا وقرارنا والتحكم بمعالم مستقبلنا إلى هذا الحد أو ذاك، فالسكوت في هذا المجال فضيلة. . . إذ يبدو أنه لم يبق لدينا إلا لغتنا (التي باتت هي الأخرى مهدّدة بمخاطر تشدّ بها إلى مصافّ اللغات الميتة) ومعتقداتنا (وهي دينية إسلامية بالدرجة

الأولى). فإذا كانت العروبة تؤول في النهاية إلى هذين العنصرين، فإن بناء الهوية العربية عليهما يصبح بناءً قلقاً ومتزعزعاً إلى حدّ كبير. فاللغة العربية، كما تعلم، باتت مهدّدة بما تهدّدت به اللاتينية في زمانها، فضلاً عن عجزها - كحصيلة لعجز الناطقين بها - عن مواكبة معارف العصر، كما يقال. والحق أن هذه المواكبة هي التي تقرّر ما إذا كانت اللغة ما زالت حيّة أم في طريقها إلى الانضمام لنادي اللغات الميتة. أما العنصر الثاني - الإسلام - فهو ينازع الهوية العربية على حقّ الهوية بالذات. إذ يذهب إلى أن الهوية ينبغي أن تكون إسلامية لا عربية، مما يجعله خصماً منافساً لا شريكاً مضارباً وحسب.

فلننظر إذن في مدى صلاحيته لأن تُبنى الهوية عليه.

هنا، يقف حمار الشيخ في العقبة. وربما كان للمرء أن يجد عذراً للحمار في هذا الوقوف. لا لأن العقبة كأداء وحسب، بل لأن الشيخ نفسه صار قليل الهمّة ناهيك بأنه يستهول مخاطر الطريق وتجشّم عناء الصعود، رغم أن الحمار، في الواقع، هو الذي سيتحمل القسط الأكبر من العناء، إذا حزم الشيخ أمره فهمزه همزاً رفيقاً وثبت في موقعه من الركاب.

فلنتقدم اذن بتؤدة بين منعطفات العقبة المذكورة.. وعلى بركات الله.

وقبل كل شيء، أودّ منك أيها الأخ أن تصدّقني إذا قلت إنني أرغب مخلصاً في التماهي بالإسلام وحبذا لو كان ذلك بمقدوري. فأنا أرى كثيراً من الأشخاص البسطاء الذين احبهم وأحترمهم يتماهون به وأجدهم مرتاحي البال خالي الوفاض. وقديماً قيل «طوبى للمساكين في الأرض فإنهم يرثون ملكوت السماوات» فأحسدهم وأرغب حقاً لو أنني كنت واحداً منهم. لكن مشكلتي تتلخص في أنني تعلمت القراءة دون نسبة الثمانين بالمئة من بني قومي. ولما كنت أشعر أن والدي قد ضحّى نسبياً من أجل تعليمي فإنني أخذت أقرأ لأكون عند حسن ظنه. ويبدو أنني قرأت وكثّرت. وربما كان ذلك في بلادنا مدعاة لشقاء المرء، وربما كان - والله أعلم - من باب عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، فالحقيقة أنني لم أعد حاسماً في هذه المسألة. ومهما يكن من أمر فإنني لا أظنك متمنياً أن تحرق كتب التاريخ والسيرة قطعاً لدابر الشقاء أو منعاً لعواقب مثل هذه القراآت.

والصعوبة التي تحول دون ارتياحي لهويتي الإسلامية تنشأ بالدرجة الأولى عن هموم معيوشة من قبلي ومن قبل أبناء مجتمعي في العصر الحديث، وعن متطلبات العيش في

خضم هذا العصر ومشكلاته المتلاطمة. فإذا كنت أعود بك إلى تاريخ الإسلام فاعلم أن أسباب هذه العودة لا تتعلق برغبتي في تبني أحداث الماضي ولا بحرصي على استنطاق التاريخ ومحاكمة الأموات بقدر ما تتعلق بدواع أقرب إليّ وإليك من حبل الوريد. ولا أظننا مختلفين كثيراً حول أن النظرة إلى التاريخ إنما يُرجى منها حُسن العلاقة بالآن. وأن الدوحة العظيمة إنما كانت في جوهرها بذرة صغيرة. وأن هناك من يعلّق أهمية على التفاصيل ويرى أن أعقد الأمور وأعظمها مبنيّ على البسائط والدقائق.

وعليه، فإنني أسارع إلى القول بأن أولى الصعوبات التي تحول دون ارتياحي لهويتي الإسلامية هو موقف الإسلام من القتل، وما يتركه هذا الموقف من مضاعفات على وضعنا الراهن. وإنما تبلور لديّ عدم الارتياح المذكور من خلال أمور قرأتها في تاريخ الإسلام بالذات، وهو تاريخ كتب بيد مسلمين أقحاح لا شك ولا ريب في حُسن إسلامهم، بل أن بعضه مرويّ عن عدد من أولئك العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة دون غيرهم وهم بعدُ في هذه الدنيا ولم تكتمل أيام حياتهم عليها.

لقد نشأ الإسلام بوصفه مشروعاً لبناء علاقات مجتمعية جديدة بين الناس (سواء كانوا أناساً معيّنين أو الناس قاطبة) تؤمّن لهم نوعاً من الاطمئنان لعلاقاتهم في ما بينهم وبالتالي لعلاقتهم مع خالقهم. غير أن المشروع الجديد ما لبث أن تكشّف - شأنه شأن الكثير من المشاريع العظيمة - عن ثغرات كان بعضها فاغراً وخطيراً بحيث عرّض تماسك النظام بأسره للتصدّع. وذلك منذ فترة مبكرة من تاريخه.

فقد كان الإسلام لا يزال مشروعاً واعداً عندما أقدم أحد قواد المسلمين - خالد بن الوليد - على قتل من قتل في الغميط، رغم أن أولئك القوم كانوا قد استسلموا له «فوضعوا سلاحهم» ونزلوا عند حكمه، ظناً منهم أن المسلم لا يقتل من استسلم إليه. وكان الإسلام لا يزال فتى غضّاً عندما أقدم أحد أمراء المؤمنين على قصف الكعبة بالمنجنيق - مدفعية ذلك العصر - غير آبهٍ بمن كانوا يتمسكون بأهدابها من أخوانه المسلمين. وكان الإسلام في عز صولته وبطشه عندما حلف قائد مسلم آخر - يزيد بن المهلّب - «ان يَطحن بدماء أهل جرّجان ويختبز من ذلك الطحن ويأكل منه». ورغم أن القوم «نزلوا على حكم يزيد» المذكور - كما يقول مؤرخ لا شك في إسلامه - فقد حكم القائد المظفّر بسبي ذراريهم وقتل مقاتليهم «وأجرى الماء في الوادي على الدم وعليه أرحاء ليطحن بدمائهم. . . فطحن واختبز وأكل». كان الإسلام منذ ذلك الحين قد وقع في غواية السياسة وغيّها وشركها.

ومنذ ذلك الحين وحتى هذا الحين ظل القتل عنصراً أساسياً من عناصر المشروع. فهذا إمام مقدّس السرّ يقتل في أيامنا عدداً كبيراً من الأكراد على الشبهة (التي لا تقتصر إذن على المغيرة والحجاج وأمثالهما)، ثم لا يلبث أن يتبينّ له خطأ شبهته فيخاطب من بقي من القوم على قيد الحياة بقوله: «إن البعثة الحكومية تثبّتت أنكم لا ترغبون في الانفصال عن ايران والإسلام.. لقد افتُري عليكم عندما عوملتم كمتآمرين» (الصحف ١٨ تشرين الثاني ١٩٧٩). نسجّل أمرين كلاهما مدعاة إلى القلق الشديد: أولاً، إمام يخطئ، فيذهب ضحية خطأه مئات البشر، ولا يستقيل من منصبه. ثانياً، جموع تصرّ على عصمة إمامها ولا تعتبر أن في هذا الخطأ ما يستوجب أية عاقبة.

ولكن ماذا عن النفس التي حرّم الله قتلها إلاّ بالحق؟ والأمثلة القليلة التي أوردتها تكاد تكون غيضاً من فيض إسلام الفتوحات. لذا، أيها الأخ، لا يستطيع المرء أن يتباهى بتاريخ الإسلام وهو مرتاح الضمير. وربما كان تعب الضمير هذا الذي دفع ببعض الفقهاء ـ الذين لا شك في هويتهم الإسلامية ـ إلى التنكّر لإسلام الفتح والاقتصار على إسلام الدعوة فقط، مع كل ما ينجم عن هذا الموقف من تناقضات والتباسات.

لقد نشأ الإسلام كمشروع واعد. لكن خالد بن الوليد كان منذ العميط تلميذاً نجيباً لأستاذ جليل. والحق أن المرء قد لا يرتاح ضميره إلى قتل شاعر ـ أبو عفك ـ لمجرّد نظمه قصيدة في معارضة أحكام النبي. وقد لا يوافق على اغتيال شاعرة في فراشها ـ العصماء ـ لأنها نظمت بيتين من الشعر في هجاء الرسول. وهو قد لا يصدّق أيضاً أن سعد بن معاذ كان قد «نطق بحكم الله من فوق سبع أرقعة» حين حكم بقتل بني قريظة جميعاً، ولا يطمئن إلى إشراف النبي شخصياً على تنفيذ الحكم. خاصة وأن تلك المواقف لم تصدر عن أمر إلّهي، بل كانت من فعل رجل يقول عن نفسه إنه «يأكل الطعام ويمشي في الأسواق».

والمسألة لا تقتصر على عبء الضمير وحسب، ولا على مفهوم «الحق» ومعياره فقط. بل تتعداهما إلى تماسك المواقف والطروحات حيال الذات والآخرين. إلا إذا كان صاحب الهوية الإسلامية يجيز لنفسه ما يأخذه على سواه.

ذلك أن القوانين التي نظمت علاقات المجتمع الإسلامي منذ نشأته لا تقتصر على القرآن الكريم ولا هي تقوم عليه بالدرجة الأولى. وإنما تقوم على السنّة. لذا يعتبر بعض

الفقهاء وعلى رأسهم الدارميّ - ومعه كثيرون - «أن السنّة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة». ومعلوم أن هذه السنة هي مجمل الأحكام التي سنّها النبي - دون أن تكون بالضرورة وحياً من الله - وعلى رأسها أفعاله وأقواله ومواقفه. ومن هنا لك أن تقدّر مدى خطورة أن يُغتال شاعر أو شاعرة لأنها نظما أبياتاً في هجاء الرسول أو في الاعتراض على حكمه، أو أن يقتل أناس عزّل نزلوا على حكم الإسلام وسلموه سلاحهم دون أن يقاتلوه أصلاً. فهذه والحق يقال تُكرِّس سُنَّةً في تاريخ الإسلام وحاضره ومستقبله لدى كل من يجد منفعة أو مصلحة في تكريسها. لذا لا يستطيع المتاهون بإسلام الدعوة أن يأخذوا على إسلام الفتوحات مآخذ تذكر دون أن يعمدوا إلى إدانة نماذجه الأصلية. مما يؤدي إلى طرح الهوية الإسلامية نفسها على بساط البحث.

ثم إن أكثر ما تبرز تناقضات الهوية الإسلامية، من خلال إجازتها لنفسها ما تأخذه على الغير. إذ كيف يبرّر صاحب هذه الهوية تماهيه بنظام من العلاقات المجتمعية يبيح قتل شاعر على قصيدة، ثم يظل منطقياً مع نفسه عندما يعترض على قتل هذا الحاكم أو ذلك الجهاز لزيد أو عمرو من الناس لأنه تجرأ على معارضة نظام الحكم أو انتقد حاكماً ما أو كتب مقالاً أو كتاباً يعبران عن هذه المعارضة؟

بل كيف يجوز لمن يتماهى بنظام من العلاقات يجيز لنفسه أن «يقتل أربعين ألفاً من هؤلاء القوم، وخمسين ألفاً من أولئك، أو مجرد عشرات من قوم آخرين، لأنهم لم يوافقوا على التخلّي عن مقومات «هويتهم» الجماعية واحتجوا دفاعاً عنها، ان ينبري لإدانة النظام الاستعماري وموبقاته؟ وعلى سبيل المثال، فقد خصص رئيس عربي إسلامي معاً، جائزة سنوية سمّاها جائزة حقوق الإنسان (قدرها ٢٥٠ ألف دولار)، ومنحها منذ أيام (الصحف ٩١/٦/١٢) لسكان أميركا الأصليين من الهنود الحمر لأنهم «يواجهون محاولات طمس هويتهم» بعد أن ذهب معظمهم ضحية الهجمة الاستعمارية قبل ٥٠٠ عام. موقف إنساني نبيل. لكن رئيساً غربياً استعمارياً يستطيع بسهولة أن يخصص مثل هذه الجائزة، فيمنحها لمن تبقى من أهل جرجان (أو غيرهم من الأقوام) الذين قضى الفتح الإسلامي على أربعين ألفاً منهم في مجزرة واحدة، قبل القضاء على الهنود الحمر بأكثر من ألف عام. فإما أن يقبل المرء بهذه وتلك، وإما أن يدينهما معاً.

أما قولك بأن الإسلام كان يجيز أعمال القتل التي تمت خلال الفتوحات باسم نشر الدين الحنيف فقول لا يصمد كثيراً. إذ إنك مضطر عندئذٍ لأن تجيز أعمال القتل التي تمت خلال الحروب الصليبية باسم نشر الدين المسيحي. ولا أظنك إلا محتجاً على هذه

الأعمال. فكيف توفق بين إجازتك لتلك وإدانتك لهذه؟ ثم إنك مضطر إلى أن تجيز كل ما قام به الاستعمار اللعين. فهو والحق يقال إنما قام بما قام به سعياً ووراء نشر دين معيّن، مهما كانت مقوّماته أو اختلفت نعوته. لذا لا يعجب المرء من قول الذين يقولون إنهم لم يروا نظاماً إسلامياً واحداً يحتجّ على خرق حقوق الإنسان (بن شيخ، في مجلة نوفيل أوبسرفاتور، العدد ١٣٧٨). وكيف له أن يحتجّ ما دام في تاريخه وحاضره أكثر من خرق فاضح لهذه الحقوق، إلا أن يحتج على هويته الإسلامية أولاً. بل ما قيمة هذا الاحتجاج أصلاً، ما دام ينطوي على تبرير ضمني لما قامت به الفتوحات الإسلامية من خرق مماثل.

ثم إنّ سوسة القتل التي كانت قد دبّت في المشروع الإسلامي منذ بداياته ظلت تنمو حتى فتكت فتكاً ذريعاً بأبناء المجتمع الجديد والدين الجديد أنفسهم دون أن يجد أحد لها علاجاً، ورغم مناداة الجميع بأن الإسلام دين العدل والمساواة، الخ. فمنذ حروب صفين والجمل والنهروان كانت الهوية الإسلامية قد انقسمت على نفسها، وما لبثت تزداد انقساماً على انقسام. فكان لسان حال المسلمين في ذلك كلسان حال الجاهليين: وأحياناً على بكر أخينا إذا ما لم نجد إلّا أخانا. والحق أننا هنا حيال مسألة عويصة. إذا ماذا عساها تكون تلك الهوية التي تنطوي على انقسامها دائماً وأبداً من خلال حروب أهلية ونزاعات مذهبية لم يعد أحد يجهل سلبياتها على المجتمع وعلى جميع الأصعدة. لذا أجد سؤالي مبرّراً إذ أسألك: أيّ إسلام تعني عندما تتحدث عن هوية «إسلامية»؟ وأنت تعلم أن الحديث النبوي عن انقسام المسلمين إلى سبعين فرقة ـ وقيل أكثر، لم يكن خالياً من الدلالة، ناهيك بكونه، من ناحية أخرى، باعثاً على الإنقسام. خاصة وأن الفرقة الناجية واحدة. فهل أنت مسلم شيعي أم سنّي أم علوي أم اسماعيلي أم درزي أم زيدي... اذ ان تاريخ الهوية الإسلامية كان يسفر عن صراعات مذهبية دموية أساسها هذا الانقسام بالذات. ثم هل أنت جعفري أم مالكي أم حنبلي إلى آخره. فأنت ربما كنت تعلم أن أول حرب عصابات في مدينة عربية حديثة (بيروت) كانت تعود في أسبابها المباشرة إلى خلاف حول طريقة أداء الصلاة ـ بيدين مسبلتين على المذهب الجعفري، أم معقودتين تحت الصدر، على المذاهب الأربعة ـ ثم قل لي هل تعتبر مثلاً أن تكفير الغزالي لزملائه الفلاسفة مزحة تاريخية خالية من العواقب؟ وهل تأمن إذا أنت اجتهدت إسلامياً ووجدت كما وجد البعض ذات يوم أن القرآن مخلوق أو أن العالم قديم أن لا يكفّرك شيخ من شيوخ الأزهر أو النجف أو قم، فيهدر دمك ويزهق روحك فعلاً لا قولاً؟ وهل تعتبر أن بين حزب الدعوة وحزب الله وجماعة الجهاد أو جماعة التكفير والهجرة فروقات ثانوية أم

أن بينها فروقات جذرية قد تصل في حال استتباب الأمر لفريق منها إلى إعمال القتل في رقاب الآخرين على نحو ما يشهد تاريخنا الحافل؟ إذ انني لا أخالك جاهلاً ما قام به القرامطة مثلاً حين هجموا على الكعبة فقتلوا حجّاجها ـ باسم الإسلام طبعاً ـ وملأوا أرض الحرم بجثثهم وداسوها بحوافر الخيل ثم حملوا الحجر الأسود معهم وألقوه في اليم، فظلّ معشر المسلمين يحجّون إلى الكعبة طيلة ثلاثين عاماً بلا حجر أسود! ولا أظنك تجهل مثلاً أن جماعة التكفير والهجرة تدعو دعوة صريحة إلى هدم كل المساجد في الأرض ـ باسم الإسلام طبعاً ـ فلا تجيز الإبقاء إلا على المسجد الحرام والأقصى ومسجد الرسول في المدينة، وذلك تبعاً للسنة النبوية الكريمة التي أمرت ذات يوم بهدم مسجد ضرار؟ فالقول إذن بأننا مسلمون يستدعي على الفور سؤالاً عن أيّ إسلام تعني مما يجعل القول هباءً ما أن يقال. يروي الأبشيهي في مستطرفه أنه كان لرجل من الأعراب ولد اسمه حمزة. فبينما هو يمشي مع أبيه إذا برجل يصيح بشاب: «يا عبد الله. فلم يجبه ذلك الشاب. فقال ألا تسمع؟ فقال: يا عمّ، كلنا عبيد الله فأيّ عبد تعني؟ فالتفت أبو حمزة إليه وقال: يا حمزة، ألا تنظر إلى بلاغة هذا الشاب؟ فلما كان من الغد، إذا رجل ينادي شاباً: يا حمزة. فقال حمزة ابن الأعرابي: كلنا حاميز الله، فأي حمزة تعني؟

وربما كان حالنا مع الإسلامات المتعدّدة، أيها الأخ، كحالنا مع الحماميز.

وما دمت تسائلني عن الهوية «بعد الذي حصل»، فإنني أسائلك بدوري ماذا حلّ بالهوية الإسلامية عندما تعرّضت لمحنة «ما حصل»؟ ألم تتطاير شعاعاً من الأقدار وتُراع؟ المملكة السعودية وحارس الحرمين الشريفين استقبلا على أرض الإسلام الشريفة جيوش «الكفار» من كل حدب وصوب، بدعم من «كفار» العالم وبعض مسلميه. وحاكم العراق الذي اكتشف إسلامه متأخراً راح يستغيث باسمه وما لبث أن أعمل القتل بالشيعة والأكراد (المسلمين) بالألوف، بعد أن كان قتل الايرانيين (المسلمين) بعشرات الألوف. وتركيا المسلمة صارت غنمة في حظيرة حلف الأطلسي «الكافرة» وهلمّ جرّاً. لقد صحّ على الإسلام ما يصحّ على ذلك المرء حين يُغمى عليه في أيام محنتِهِ. لقد برهن الإسلام على عجزه عن جمع أمم تدين به وهو بهذا يعيد البرهان من جديد على عجز مزمن عن بلورة أيّ نظام فكري أو أخلاقي قمين بإيقاف أمته على قدمين ثابتتين. كما برهن انه تحول هنا وهناك وهنالك إلى شعارات احتجاجية دون أن يقوى على وضع برنامج عمل ولو في حدودٍ دنيا.

ويبدو أن حمار الشيخ لا يلبث أن يصل إلى عقبة ما أن يجتاز عقبة. والحق أن

السؤال جائز عن مصادر برنامج العمل المذكور، ناهيك بخطة العمل على المدى الطويل لمعالجة مشكلات العصر ومشكلات المسلمين في هذا العصر. من أين نستقي الهوية الإسلامية مثل هذا البرنامج؟ أنستطيع كتب الفقه والسنّة أن تمدّنا بمعالجات لمشكلاتنا الرهيبة التي نتخبّط بها؟ (والتي لسنا هنا في معرض تعدادها) فالأرجح أننا لن نجد حلاً لهذه المشكلات انطلاقاً من الفقه والسيرة والحديث، وهي المقصودة «بالعلم» دون سواها(*). والواقع أننا لا نستطيع أن نطلب من القيّمين على المجتمع الإسلامي التاريخي أن يكونوا قد وجدوا حلولاً لمشكلات (مطروحة علينا) لم تكن مطروحة عليهم. فالخلافة الإسلامية التي كانت امبراطورية مترامية الأطراف («كلمة امبراطورية ليست مني، بل من حسن البنّا، مثلاً»)، كانت تدع للرعية أمر معالجة مشكلاتها الإنتاجية والاقتصادية بنفسها، بينما يكتفي الأمراء والقواد والحكام بجباية الخراج وتحصيل الجزية والضرائب لحساب بيت المال الذي يتصرف به في معظم الأحيان أمير المؤمنين وحاشيته. وطبيعي أن لا يكون مطروحاً على الحكم المركزي أزمات (من نوع أزمة السكن في القاهرة) أو مشكلات (كإطفاء حرائق الكويت) أو حاجات (من نوع إنتاج الحليب أو القمح) كالتي تطرح علينا الآن، ناهيك بالتي كانت تطرح على العصر الإسلامي الأول الذي شهد وضع مصنفات الفقه والسنة، عهد التشريع الإسلامي. فتلك المصنفات إنما تعالج مشكلات أصبحت في عصرنا هذا من باب النوادر نظراً لبعد الهوة بين مشكلات ذلك العصر ومشكلات عصرنا.

أما في مجال العلاقات المجتمعية ومسائل المعاملات وأمور الحلال والحرام، فالإتكال على الفقه والشرع في بتّها أشدّ مدعاة للحيرة. فنحن نرى أن الهوية الإسلامية كانت تتساهل ـ في معظم مراحل تاريخها ـ حيال كثير من الأمور التي تُعتبر بالأصل محرّمة. مثال ذلك أن التاريخ يحفل بأخبار شاربي الخمر وبأخبار الخمارات، كما يحفل الأدب نفسه بفصول عن الخمريات وبأخبار عن شعراء وغيرهم عاشوا معزّزين مكرّمين وماتوا مسلمين مؤمنين رغم أنهم اشتهروا بخمرياتهم وسكرهم وبمنادمتهم الأمراء والخلفاء ـ بل للفقهاء أيضاً ـ فكيف نحكم اليوم على شارب الخمر إذا نحن شئنا أن نتباهى بالإسلام؟ وهل يكون بعضنا أشدّ إسلاماً من أولئك المسلمين الذين أجازوا شرب الخمر على مذهب أبي

(*) ان مسألة «العلم» هذه تقتضي بحد ذاتها بحثاً على حدة. فلا شك أن الحضارة الإسلامية كانت لها مساهمات جليلة في مجال العلوم بمعناها الوضعي. لكن العلم المقصود بالأحاديث النبوية والسنة النبوية، والذي ينبغي أن يطلب ولو في الصين إنما هو العلوم الدينية وحسب، لا العلوم الوضعية.

حنيفة والمالكي مثلاً؟ وقد كان يحيى بن الأكثم قاضي قضاة عصره وألوط لواطيّي ذلك العصر، في الوقت نفسه. فهل يكون مسلمنا المعاصر مسلماً صالحاً إذا هو اقتدى بمولانا القاضي، أم يكون مرمياً، دونه، بالإفساد في الأرض؟ أيكون قاضي القضاة ومَنْ حوله من علماء وفقهاء مسلمين جاهلين ونكون نحن محتكري أصول الفقه، أم أن ثمّة شرخاً واسعاً في طول المسألة وعرضها؟

وأكاد أسمعك تقول أيها الأخ: انك لا تتحدث إلا عن الأوجه السلبية أو الملتبسة. ألا تراك تجد في ذلك النظام من العلاقات الذي بنى حضارة مديدة ما يستحق الكلام عنه؟ نعم أجد. إنني أعلم أن في ذلك النظام أوجهاً مشرقة. ولا شك في أن نظاماً ثبت كل تلك المدة الطويلة لا بدّ أن يحتوي على عناصر أمّنت له أسباب الثبات. لكننا لسنا في معرض الكلام عليها، بل في معرض الكلام على الهوية. فالقول بأن نأخذ من عناصر ذلك النظام ما نراه جيداً ونترك ما نراه فاسداً لا يجوز في موضوع الهوية، ولو من باب المنطق الصوري. لأنها بتعريفها لا تقبل الأخذ والترك. ولأن النظام المذكور عبارة عن نظام متكامل، إذا انهارت بعض عناصره أو فسدت أدى ذلك إلى تعطيل الكل. وهذا ما يجعل هويتي في حكم المعطّلة. وإذا جاز أن نأخذ من العروبة والإسلام أفضل ما فيهما ونترك ما عفا عليه الدهر، وهذا جائز على صعيد آخر، فإنه يعني أيضاً أننا نستطيع أن نأخذ ماتشاء ونترك ما نشاء من سائر النظم الحضارية التي عرفتها بلادنا (وربما العالم) وأن نتخذها لُبِنات أو عناصر نبني منها هوية جديدة.

هل يعني ذلك أن لا هوية لنا الآن؟

بالطبع لا. فما دمنا بشراً، فلا بدّ من أن تكون لنا، شئنا أم أبينا، هوية معينة. وإذا كنا نحن ـ أو بعضنا ـ نعاني من أزمة هوية، فإن الآخرين لا يلتفتون إلى هذه المعاناة. فنحن في نظرهم إما عرب وإما مسلمون وإما مزيج من الاثنين معاً. وقد يحلّ بعضنا هذه الأزمة بأن ينعكف على هوية مصغرة، فيقول إنه لبناني أو فلسطيني أو مصري، تحت طائلة أن يجد نفسه في تماهيه مع هويته المصغرة حيال التناقضات نفسها التي تفتك بالهوية المكبّرة. وإذا كان لا يهمّنا بالدرجة الأولى نظرة الآخرين الينا، بل نظرتنا إلى أنفسنا، فلا بد لنا من الاعتراف بأن هويتنا الجماعية معطّلة وأنها في أسوأ أحوالها. إنها الهوية وقد بلغت تلك المرحلة التي جعلت شاعرنا القديم ينظر إلى وجهه فيقول: أرى لي وجهاً قبّح الله خلقه. . . غير أن له، رغم ذلك، وجهاً.

فإذا شئنا أن نبتعد عن الأحكام القيمية والمعيارية كان لنا أن نصف هذه الهوية بأنها هوية في منزلة الصفر.

وربما كنا هنا حيال مشكلة أساسية من المشكلات الإجتماعية (السوسيولوجية) التي لم تحظ حتى الآن بالبحث الكافي. فالباحثون الاجتماعيون يتحدّثون عن أشكال من المؤسسات المجتمعية يسمّونها «مؤسسات في منزلة الصفر» أو «من النمط صفر». هذه المؤسسات تفتقد، في رأيهم، لأية قيمة جوانية خاصة بها، فلا قيمة لها إلا من حيث أنها تضفي الشروط الأولية التي يشكل وجودها المسبق شرطاً لوجود النظام المجتمعي برمّته. فإذا كانت المؤسسات المجتمعية تقوم بأدوار معينة أو تؤدي وظائف معينة في المجتمع، فإن المؤسسات التي بمنزلة الصفر لا دور لها ولا وظيفة، اللهم إلا أن تساعد المجتمع على الوجود بحيث يبني مؤسسات ذات أدوار ووظائف...

وهذه مشكلة مشتركة بين الاجتماعيات والألسنيات، وهي إنما انتقلت إلى الأولى من الثانية. فالألسنيون هم الذين طرحوا بالأصل هذه الفرضية، إذ قال بعضهم (جاكوبسون ولوتنر، على حدّ قول ليفي ستروس) إن النأمة صفر (أي ما يسمّى بلغة الألسنيين الفونيم) «تختلف عن سائر النأمات الأخرى من حيث إنها لا تتمتّع بأية صفة تتميز بها ولا بأية قيمة جوانية ثابتة. فالنأمة في منزلة الصفر لا وظيفة لها إلا الحيلولة دون غياب النأمة أصلاً». ويعقّب الباحث الإناسي إياه، في معرض تحليله لمقولة المانا (لكنه يعود إلى المسألة إياها في كتاب آخر) إن وظيفة بعض المقولات من طراز المانا وغيرها هي الحيلولة دون غياب الدلالة، وذلك دون أن يكون لها بحدّ ذاتها أية دلالة خاصة. فمقولات مثل المانا (عند شعوب كثيرة) ومثل العروبة والإسلام (عندنا) ومثل الحب (عند الجميع، كما يقول فرام) إنما هي رموز في حالتها الصافية، وبالتالي فهي قابلة لأن تتحمل أيّ مضمون رمزي يُضفى عليها. وهي بذلك تنتمي إلى تلك الطائفة من الرموز الدالّة المثقلة بالدلالات بحيث لا يعود لها من فرط هذا الثقل أية دلالة معينة، لذا يسمّيها الألسنيون بالرموز الدالة العائمة.

وهكذا نستطيع الافتراض بأن وظيفة عروبتنا وإسلامنا تقتصر من الناحية الاجتماعية (السوسيولوجية) على الحيلولة دون غياب المعنى، أي دون غياب معنانا بيننا وبين أنفسنا. وذلك دون أن يكون لها بحد ذاتها (ونكرّر: بالضبط من كثرة ما لها من المعاني) أي معنى محدد على الاطلاق. وربما كان هذا الدور ـ أي دورها كحائل دون

غياب المعنى ـ هو الذي يزيّن لنا أنها تضفي هوية ما، أو معنى ما، على القائل بها، سواء كان فرداً أو مجتمعاً.

فإذا شئنا أن نتمثّل بمثل (لا ندري مدى صلاحه، والحق يقال، إلا على وجه التقريب) كان لنا أن نأخذ هذا المثل من علم العروض. فتكون هويتي في منزلة الصفر أشبه ما تكون بوزن من أوزان العروض. فابن الرومي كان قد أتى ذات يوم في هذين البيتين على ذكر أمر مشابه:

مستفعل فاعلٌ فعولُ   مستفعلن فاعلٌ فعولُ
بيت كمعناك ليس له   معنى سوى أنه فضولُ.

لكن البيت المذكور الذي «ليس فيه معنى» إنما هو الذي يتيح بناء سائر المعاني. وهو بهذا المعنى ليس فضولاً على الإطلاق. انه «المؤسسة» التي يتأسس عليها قول الشعر العمودي، الذي ربما كان قد سمي عمودياً لانبنائه على هذا العمود بالذات، رغم خلوّ العمود المذكور من المعنى. فإذا صحّ ذلك كنت أنا، مستفعلن فاعلن فعول، وكنت أنت: فعول مفاعيل فعول مفاعل، وكان هو: مستفعلن فاعل فعلُ، إلى آخره. وكلنا ليس لنا معنى (أي ليس لنا هوية إلا بمنزلة الصفر)، لكننا «الأعمدة» التي ربما كان لاجتماعنا ولنمط العلاقة التي تنشأ بين هذا الاجتماع، (على نحو ما تنشأ في ما هو علم العروض) هو الذي يؤسس لهوية جماعية ما ذات معنى، ربما كان لها أن ترتقي عن درجة الصفر درجات باتجاه التبلور والفعل، حتى تصل إلى درجة الغليان وربما التبخّر، فتتبخّر وتتلاشى كما تبخّرت وتلاشت هويات كثيرة ـ فردية وجماعية ـ من على وجه هذه الأرض، ونشأت هويات غيرها. وذلك بالضبط على نحو ما سبق لهويتي الماضية (هوية أجدادي وأجدادهم) أن انطلقت من منزلة الصفر في مرحلة معينة، ثم ارتقت وتبلورت وفعلت، وبلغت درجة الغليان فتبخّرت وتلاشت، فلم يبق إلا وجه ربك ذي الجلال والإكرام والأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة.

حسن قبيسي
[بيروت]

عادل فاخوري

الهوية: لعبة الانتماء

يمكن تصوّر العلاقات الإنسانية على أنها لعبة بمعنى أنها تشبه «نظرية المباراة» في الرياضيات. وكل لعبة لها قواعد تقويمية تقوّم مفهوم هذه اللعبة أي تعطيها قواماً معيناً، ولها قواعد تنظيمية أي تنظم قوانين اللعبة. ولكي تكون هناك دوافع في أية لعبة لا بد من الانتماء. نبتدىء بمثل صغير: إذا كنت تحضر مباراة كرة قدم فلا بدّ لك من أن تنتمي نفسياً إلى أحد الفريقين حتى تتابع اللعبة بكل انفعالاتها النفسية من ربح وخسارة وتأهب وفرح. . . إلخ. ، وكما أن في اللعبة هناك موقف جاد وهناك موقف عابث وعلى كلا الموقفين يترتب سلوك معين، كذلك هو الأمر بالنسبة إلى العلاقات الإنسانية عامة. مهما تجرّدت أو وضعت نفسك خارج اللعبة، فإنك لا تستطيع في النهاية إلا أن يجرفك التيار وتدخل في اللعبة بشكل من الأشكال سواءً فاعلاً، أو مُشاهداً. . . إلخ. لنفترض أني تبنيت فكرة أو عقيدة معينة فلا شك أن هذه العقيدة سوف ينجم عنها تصرّفات معيّنة يترتب عليها مصالح معينة وتلك التصرُّفات والمصالح لا بدّ لها أن تعاند وتناقض مصالح وتصرفات أخرى. . . من هنا تنشأ المنافسة على شتى أنواعها. . ومن هذه المنافسة ما يسمّى الحرب! كلما كانت أفكارك شمولية وأكثر شمولية، خرجتَ من لعبة المنافسة والانتماء والحرب، ولكن بخروجك لا تربح ولا تخسر بالمعنى الذي تحدّده قواعد التقويم والتنظيم في اللعبة. ان شئت، يمكن القول بأن العقيدة هي نوع من الكلام الاجتماعي. لكنّها في الوقت نفسه هي انفصام نفسانيّ. والانتماء اللغوي العربي هو أكبر حاجز اليوم ضدّ الثقافة لأن كل ما يُعمل اليوم من مؤلفات في هذه اللّغة لايقدّم ولا يؤخر، في شيء، في الحضارة العالمية. ربما كانت له، بمعنى ما، فائدة محليّة لهذا المجتمع العربي فقط. أما

إذا كان عند أحد المبدعين فكرة أو نتاج فني.. فلا بدّ له، كي يوصله إلى الآخرين، من لغةٍ أجنبية؛ لأنّ معايير تقييم العمل في العالم العربي ما زالت غير دقيقة بل غير حاصلة على نحو ما هي متوافرة في الغرب. لذلك، فإن كل الأعمال الفكرية والفنية عندنا هي محلية ليس لها دور في الحضارة العالمية. اما أن يُقال بأن الغرب يتقبّل أحياناً بعض المؤلفات الأدبية والنتاجات الفنيّة العربية فذلك من باب استيعاب الغرب لكل ما هو فولكلوري أو تراثي في باقي الحضارات. وهذا لعمري نوع من المجاملة الثقافية! إذا كان العرب يريدون أن يتماشوا مع حضارة القرن العشرين - ناهيك بالواحد والعشرين! - فالأجدى لهم أن يترجموا الروائع الأجنبية [وهنا يصبح الهدف المنشود هو التالي: أيّة ترجمة؟ وكيف؟] لا أن يؤلفوا. وهذه الحال تنطبق على المصنوعات الثقافية كما تنطبق على المصنوعات الاقتصادية. فكما أن من غير المجدي إقامة مصانع للطيارات والسيارات والكومبيوترات وشتى التكنولوجيات، لأن إنتاجها المحلي سيكون أردأ من إنتاجها الغربي، كذلك فإن كل تأليف في اللغة العربية، في ميدان مخصوص من ميادين المعرفة الإنسانية والعلمية، سيكون أقل مستوىً من هذا التأليف نفسه في الغرب. لذلك، كان لا بدّ من استيراد الصناعة الثقافية عن طريق الترجمة من الغرب.

من الخطأ التفكير بأننا في مرحلة مجابهة مع الغرب. نحن نجابه عملاقاً في الحضارة من المستحسن تقليده ومحاكاته تماماً كما فعل الغربيون في القرون الوسطى مع الحضارة العربية التي كانت عملاقاً مهيمناً. وهذا لا يعني أنه لا يوجد هناك عربٌ تتوافر فيهم كفاءات مساوية لكفاءات الغربيين. ولكن الظروف الاجتماعية من مؤسسات وأدوات ثقافية وحريات لنشر الفكر هي التي توفر المناخ اللائق للغربيين لكي ينجحوا. ماذا تظن - على سبيل المثال - لو أن جان بول سارتر كتب «الوجود والعدم» بالعربية، ماذا تتصور يكون مصير الكتاب؟ بالتأكيد لن يتعدّى الألف نسخة! هذا إن قُبِلَ توزيعه أصلاً في البلاد العربية. إذن، الثقافة هنا تخضع لمكاييل السّوق وموازينه التي تُقاس بدورها بمعايير أخرى! ليس من طلب عندنا على الثقافة لأن كل شيء فيها معلّب ومجهّز ضمن قوالب التراث القديم. بهذا المعنى أفهم الثقافة المعلّبة لا التي تأتينا من الانفتاح عن طريق الترجمة والاطّلاع في اللغات الأجنبية. ألا نرى أن من يُريد أن يتكلّم بسلطة فكرية أو سياسية أو دينية، عليه أن يستأذن الحاضر ليدخل عليه لابساً عباءة الماضي الفصحى، وكأنه لا يؤمن بأن لغة الأحياء، التي هي اللغة العامية، صالحة لأيّ اتصال! وكأنه لا بد من استعمال لغة السلف الميتة التي لا تصلح لأيّ إبداع في أيّ مجال من الفنون والعلوم المعاصرة.

لا يمكن بناء الفكر والفنّ إلاّ على أنقاض العقائد وعلى نقد الأساطير المتّصلة في مجتمع ما. وهذا لا يمكن فعله بدون الحرية: حريّة التعاطي مع الدين والسياسة والجنس والعادات والأخلاق. . . وهذا كله في المجتمع، مجتمعاتنا، محرّمات: فبالنسبة إلى الفن مثلاً، لأنك لا تستطيع أن تتطرّق إلى هذه الأمور، ينحدر الفن إلى درجة من العمومية الفارغة كما نشهدها في المسلسلات التلفزيونية في العالم العربي، أو ينحدر إلى عشوائية مجازية لا توصل شيئاً إلى الآخر، كما هو حاصل في الكتابات الشعرية أو في بعض المقالات الفكرية والمؤلفات الأدبية.

من هم المفكرون في العالم العربي اليوم؟ هل أولئك الذين يحاولون أن يأتوا بصيغة جديدة لهذا العالم العربي. وهؤلاء جميعاً لم يستطيعوا بعد أن يتجاوزوا مقولة الفلاسفة العرب القدماء وهي التوفيق بين العقل والنقل. وبالطبع، فإن ما يقودهم إلى هذه اللعبة غير القاطعة هو مصلحتهم الخاصة. إذا كان لا بدّ أن يكون هناك تجديد في الفكر العربي على الصعيد النظري والعملي، لا بدّ أن يكون في الطليعة شهداء. ومعظم المثقفين العرب هم في درجة من الاحتيال والخبث بحيث إن أحداً منهم، لا يستطيع، رغم اعتقاده المعلن، أن يُقدم على هذه العملية. ما زال الحاكم عندنا هو المفكر والمشرّع والاقتصادي. سئل أحد الزعماء العرب عن رأيه في الاقتصاد فتمتم ببضع كلمات ثم أردف يقول: «ارجعوا إلى مؤلّفاتي وادرسوا النظريات الاقتصادية في هذا المجال»!

التغيير لن يحدث بسبب مفكرين أو مثقفين داخل العالم العربي. إنما الذي سوف يغيّر مفاهيم الناس وعقلياتها هو التطور التكنولوجي في العالم. أتصوّر أنه بعد حقبتين من الزمن سوف يدخل التلفزيون الغربي وبرامج الاتصال بكل أنواعها إلى كل بيت من المحيط إلى الخليج! وبهذه الطريقة سيتم التفاعل ضمن كل أسرة عربية. إذن، التحول الفكري والثقافي والفني والاجتماعي سيكون أيضاً عن طريق الغرب. وهل تتوقع أن يقف العالم العربي بحضارته في وجه الغرب؟ هذا من المستحيل لأن أوروبا نفسها لا تستطيع اليوم أن تتحدّى الثقافة الأميركية. ولنأخذ مثلاً عملياً: ثمانون بالمائة من كبار المثقفين الفرنسيين (حتى في العلوم الإنسانية) يتعلمون الإنجليزية ويحاولون أن يكتبوا بها نظراً لانتشار الثقافة الأميركية وتوسّعها. فالكتاب الذي يوزّع منه ألف نسخة بالفرنسية يمكن أن يوزّع منه مليون نسخة في أميركا والعالم إذا كان بالإنجليزية.

إذا كان أكبر طموح عند أكبر مثقف عربي هو أن يُترجَم إلى الفرنسية أو الإنجليزية فإننا نلحظ بوضوح كيف تتغلّب التكنولوجيا على الايديولوجيا. نحن ما زلنا نأخذ

بنموذج المثقف العلاّمة وهو نموذج يوناني ـ عربي ـ أوروبي أكثر منه أميركي. فالمثقف هو الذي يستطيع أن يتناول كل الموضوعات، بينما يتقاسم المفكرون في أميركا مجالات محدّدة يستقصون فيها البحث والتفكير بكل تواضع وتعمُّق.

القول بأن حضارة أوروبا انتهت هو قول قديم يرجع إلى هانيه ونيتشه لكننا نحن العرب ـ رغم كوننا ما زلنا تلامذة للفكر الأوروبي ـ لم نصدّق هذه المقولة. في حين أنّ الأوروبيين أنفسهم صدّقوها. وبعدُ هل يبقى هنالك من معنى للكلام على مجابهة الغرب؟

عادل فاخوري

[بيروت، الجامعة اللبنانية]

داريوش شايغان

الهوية، الجماعة، والجماعات

لم يكن كتابي الأخير «Le regard mutilé» الذي تُرجم إلى العربية بـ«النفس المبتورة»(*) وكنت أفضّل له «النفس المعلولة» ـ وهذه على أية حال مشكلة من مشكلاتنا شبه الدائمة؛ عنيت مشكلة الترجمة سواء إلى العربية أو الفارسية ـ أقول إن هذا الكتاب لم يكن كتاباً علمياً بل كان مبحثاً مفعماً بالنفس الوجداني. فقد كانت ذاتي جزءاً من الكتاب حيث رويت حكاية تحصيلي العلمي المرتبط عموماً بالواقع الثقافي القائم في بلادي. ذلك كلّه يعود إلى العام ١٩٦٠ حين عدت إلى بلادي بعد أن درست الفلسفة في الغرب وخالطت الأوساط الثقافية هنا وهناك. ثم أبقيت على مسافة معينة بيني وبين المشكلات التي كانت مطروحة في ذلك الوقت عندنا. وبيني وبين الايديولوجيات السائدة التي تقترح لها الحلول وتساءلت: لماذا نحن هكذا نفكر دائماً بالطريقة نفسها وعلى النحو نفسه؟ لماذا نردّد دائماً الأشياء نفسها؟ لماذا تختفي ترسباتنا الذهنية لتعود بعد حين هي هي كأنما لم يتغير فيها شيء؟ كيف أننا لا نستطيع فكّ تفكيرنا من إساره؟ وكيف أننا لا نزال نقول بأن مشكلاتنا هي نفسها لم تتغيّر وأن الغرب هو نفسه لم يتغيّر؟ وكيف أننا عاجزون عن رؤية مشكلاتنا الحقيقية والفعلية؟ ثم إنني لاحظت أن هذا التكرار (أي تكرار تصوير المشكلات على النحو نفسه وتكرار طرح الحلول على النحو نفسه) مرتبط في الوقت نفسه بحالة أخرى اسمها الفشل. فالتكرار لا يقتصر على المشكلات التي يُعاد طرحها بالشكل نفسه، بل يشمل كذلك طريقة التفكير حيال إيجاد حلول لها وكأننا مهما توغّلنا في الماضي

(*) «النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا»، دار الساقي.

في تاريخ بلادي (كما في تاريخ بلادك لأن ما ينطبق على هذا ينطبق على ذاك. نظراً لتشابهها وتشابكها) لا نجد إلاّ الفشل، وكأن كل الأفكار لا تصل إلى شيء ولا هي تنجح في شقّ طريق لها، وكأن هذا الفشل هو فشل اجتماعي وثقافي وسياسي معاً. فهذه المستويات متصلة إذ لا يمكن القول بأن هذا الفشل هو سياسي فقط؛ ذلك أن نموذج الفشل نفسه نجده على المستوى الاجتماعي، على صعيد العلاقات بين الأفراد، كما نجده على المستوى الثقافي. انطلاقاً من ملاحظة ذلك ومن خلال رؤيتي بأن لا شيء يسير قُدُماً ويفتح طريقاً، تساءلت لماذا هذا الفشل ومن أين يأتي وما هي أسبابه الثقافية؟ فقد فكّرت بأن تفسير هذا الفشل بالأسباب السياسية وحدها، بالامبريالية وحدها، بالعلاقات غير المتكافئة بين المستعمِر والمستعمَر ليس كافياً لأنه رغم شرح هذه الأسباب مراراً وتكراراً والإستفاضة في توضيحها، فإن ذلك لم يؤدِّ إلى أية نتيجة وبقينا نراوح مكاننا. لذا قلتُ يجب أن نذهب إلى ما هو أبعد من التفسير السياسي لفهم أسباب ذلك الفشل.

وبذهابي إلى ما هو أبعد وجدتُ أن الهوّة بين العالم الإسلامي (الشرقي عموماً) وبين الغرب بدأت تكبر وتتّسع منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ذلك أنه قد حصل في الغرب شيءٌ مهم (قد يُسمّى تسميات شتى: كالحداثة أو المعاصرة أو النهضة أو العلمية أو التقنيّة أو تقدّم العلوم... إلخ.) أحدث تحولاً جذرياً في ثقافة الغرب في حين أن الثقافات الأخرى على سطح هذا الكوكب ظلّت غريبة عن ذلك التحول الجذري.

ولا أعتقد أن السبب في بقائها بعيدة عنه هو «تخلّفها» أو «عجزها» ـ كما يُقال ـ عن استيعاب ذلك التحوّل. فالحضارات الصينية والهندية والإسلامية وسواها تمتلك ثقافات غنية تجعلها قادرة على فهم ذلك التحول واستيعاب النتائج المترتبة عليه على الرغم من أنها لم تعرف في تاريخها التحوّل نفسه. ثم بعد ذلك لاحظت أن التاريخ نفسه صار فجأة (بعد الثورة الفرنسية في القرن السابع عشر) تاريخاً غربياً. قبل ذلك كانت هنالك تواريخ مستقلة، رغم تواصلها: تاريخ الصين، تاريخ الإسلام... إلخ. ثم فجأة صار التاريخ واحداً. منذ القرن الثامن عشر وسيطرة الغرب على الكرة الأرضية، انتبهنا فجأة إلى أن التاريخ غدا غربياً. وقد تمدّد الغرب وانتشر وأحاط بنا جميعاً، أحاط بالبلدان جميعاً، وقد استقبلناه في بلداننا جميعاً. والشعوب، على الأعمّ الأغلب، مضيافةٌ كما هو معلوم! لكن هذه البلدان وجدت نفسها مستعمَرَةً منذ القرن الثامن عشر كما في الهند والصين وآسيا وأفريقيا وفي كل مكان (على نحو ما شاهدنا في فيلم ساتيا جتيري «لاعبو الشطرنج» الذي يروي تاريخ استعمار الهند ويقدّم صورة واضحة عن كيفية إحاطة الغرب ببلدان العالم واستعمارها).

هذا، على وجه الإجمال، ما حصل تقريباً. لكن ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأ طرح الأسئلة وبدأ الكلام على التأخر والتخلّف، كما بدأ التساؤل عن أسباب هذا التخلّف. وفي العالم الإسلامي بدأ الكلام على ارتباط نشوء المشكلات الاجتماعية بزوال الإيمان بالإسلام وبدأ الكلام على ضرورة التمسك بالدين وبدأ البحث عن الحلّ، والحلول الكبرى التي طُرحت كانت تتراوح بين الحداثة والتراث، بين الانفتاح على المعاصرة وبين استمرار الوفاء للدين الإسلامي. وكانت هناك رغبة صادقة في العثور على الحلّ. لكن الحلّ كان يشكو من خلل مستمرّ: فهو يريد الحصول على التطور والتقدم ومواكبة العصر والتنعّم بثمرات المعاصرة دون أن يأخذ بالأفكار التي تأتي بهذا التطور أو يأتي بها هذا التقدّم. وهو، بمعنى آخر، يريد الإبقاء على الإيمان والدين مع كل ما يقتضيه ذلك من تنظيم اجتماعي وانعكاس على السلوك. ويريد في الوقت نفسه أن يكون عالمياً تكنوقراطياً ديمقراطياً، أي أن يُبقي على الأرنب وعلى الجزر أو على الذئب وعلى الغنم في الوقت نفسه، وهذا مستحيل.

هكذا كنت أحاول أن أبينّ كيف أرى أنا، المثقف الإيراني وأنتَ المثقف العربي، كيف نرى العالم وكيف نفهمه. هنا طرحت مفهوم التشوّش (أو العوج أو الالتواء) الذي أعني به الأفكار المشوّهة أو الصور القاتمة غير الواضحة الناتجة عن ازدواجية النظر: تصوّر أنه يُعرض على شاشة تلفزيون، في الوقت نفسه، شريطان من الصور: كيف تشوّه الصورة رفيقتها وكيف تُبطل وضوحها فتتشوّه المناظر! الاحظ بأن الشيء نفسه تقريباً يجري داخل رؤوسنا لأن جزءاً من وجودنا لا يزال يعيش بموجب معايير ثقافتنا الإسلامية وجزءاً آخر يستهلك ويعيش بموجب الأفكار الآتية من خارج هذه الثقافة، من الغرب. بين الصور والأفكار الآتية من الخارج، وبين الصور والأفكار القادمة من عندنا لا يوجد انسجام بل ازدواج، فاللقاء بين الأفكار التي نستهلكها من الخارج والصور التي تأتينا من ذاكرتنا الجماعية، اللقاء بين هذين المستويين من الحقيقة الواقعة يخلق هذا التشوّش (تصوّر أن عندنا مثلاً حزباً سياسياً يُسمّى حزب «الماركسية ـ الإسلامية»!). هذا التشوّش، هذه الأشكال المكسّرة من الصور والأفكار، لا تقتصر على نظرتنا إلى الأشياء بل تصيب سلوكنا أيضاً وتشمل تصرّفنا الاجتماعي كما تشمل موقفنا من الغرب. إذ ما هو هذا الموقف؟ فهو إما أن يكون إعجاباً غير مشروط ولا حدّ له، وإما الإدانة المطلقة والرفض التام. أبداً لا يقوم هذا الموقف على النظرة إلى الغرب بوصفه شيئاً مستقلاً قائماً بذاته كما هو وعلى حقيقته. فنحن ننظر إليه ونتعامل معه من خلال ردّ الفعل على

التأثيرات التي له علينا. ردّ الفعل هذا كان ولا يزال يترافق مع بروز خطاب الهوية الذي يأخذ وجهةً نحو الانكفاء ويعطي الهوية نفسها غالباً طابع العداء تجاه ما عداها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض المنظرين والايديولوجيين في هذا المجال لا يرون غضاضة من الرجوع أحياناً إلى بعض المفكرين الغربيين الذين دافعوا عن هويات البلدان التي حاصرها الغرب وأحياناً عن تماميّة هذه الهويات كما فعل رينيه غينون مثلاً وسواه كثيرون. وعلى الرغم من أهمية هذا الصوت في الفكر الغربي ورغم فائدته، فإن فهمه على نحو وحيد الجانب والاستماع إليه على وجه دون غيره يؤدي إلى تفسير، من شأنه أن يحوّل عندنا أهميته إلى خطر ويحوّل فائدته إلى ضرر. فهو مفيد لأنه يظهر قيمة الثقافات التقليدية (ثقافاتنا) وهو خطير لأنه يمحو بجرّة قلم واحدة كل الحداثة الغربية. ولربّما كان هذا المحو يهمّ الغرب نفسه والفكر الغربي بطريقة أو بأخرى، لكنه مع ذلك لا يتهدّده في وجوده بالذات. أما بالنسبة إلينا فهو خطير لأنه يخلق لدينا نوعاً من التشجيع على الانعزال والتقوقع. ولو أن هذا التقوقع مفيد لنا ويساعدنا في حلّ مشكلاتنا لكنت من أنصاره؛ لكنه لا يفيدنا في شيء، ولا يمكن لنا في وقتنا هذا، في عالمنا هذا، أن نتقوقع ونبقى على قيد الحياة. الأقمار الصناعية جعلت كل الأمكنة مكاناً واحداً لا بل جعلت من كوكبنا الواسع عالماً واحداً وضيّقاً. وسواء شئنا أم أبينا فنحن محكومون بالغرب مجبولون به وليس أمامنا إلّا أحد حلّين: فإما أن نعيش العزلة والانكفاء لنعيش في زمن لا يمت إلى هذا الزمن بصلة ـ سواء من حيث واقع الحياة والعيش أو من حيث الاتصال والتفاعل ـ وإما أن نجابه ونقبل التحدّي ونفهم ونحاول أن نتحاور وأن نجد الحلول.

يتمثل الحلّ الأول عند الأصوليين في السلفية التي بدأت في إيران وغيرها من الأماكن. أما ما نشهده حالياً من عودة إلى الهوية القومية في أوروبا الشرقية التي تشكّل جزءاً من الغرب، فإنه حافل بالالتباس القومي، ولا بدّ من وقت لكي تنجلي الأمور وتتضح نتيجة الصراعات الاقتصادية بين الغربيين أنفسهم. على أية حال، لست بقائل مع القائلين بأن الغرب جنّة. لا بل إني أظن أن الغرب يشكو من خواء عميق: فعلى مستوى الروحانية والحرارة الإنسانية هناك فراغ مخيف وبرودة قاتلة. لكن من ناحية أخرى، إن نحن لم ننجح في استخدام الآلات المعرفية الحديثة فإننا سوف نزول بروحانيتنا وحرارتنا الإنسانية جملة وتفصيلاً. سنكون مثل الديناصور الذي اختفى وانقرض رغم ضخامة حجمه. إذ ماذا تتصوّر سيكون مصير عالم ٩٠٪ من أبحاثه العلمية والمعرفية الأساسية تجري خارجه لا داخله، أي في الولايات المتحدة وأوروبا

واليابان. نحن، بلدان العالم الثالث عموماً، لا نشارك في الحفل، لا نحضر المهرجان، لا نسهم في العيد العالمي. لست ضدّ الهوية ولست مع الحداثة ولا أنا بداعية لها. أنا مع الحل الذكي الفهيم العاقل القائم على الإدراك والوعي. وأنا ضدّ كل حلّ يقوم على العصبية وعلى الانفعال وردّ الفعل الصادر من الغور وباطن الأحشاء لا الصادر عن العقل، لأننا كلما انطوينا على أنفسنا ازددْنا ابتعاداً عن العالم وخسرنا الحياة وحطمنا أنفسنا بأنفسنا.

نعم، ثمة خوف لدى شعوب بعينها من فقدان هويتها أو هي فقدتها فعلاً، أو على طريق فقدانها. وأظن أن الهوية شيء مهم خصوصاً على مستوى الفرد والأسرة. فأنا بوصفي إيرانياً سأظل ايرانياً وأنت تظل عربياً والآخر فرنسياً... إلخ. وتكاد تكون هناك هوية طبيعية لكل كائن حيّ؛ فكل كائن لديه الحاجة لأن تكون له أم أو عائلة أو قبيلة... إلخ. لكن ما أخشاه هو أن تتحول هذه الهوية إلى ضرر أو خطر على الغير، أعني أن تتحول هويتي إلى نفي هوية الغير وإلغائها. وإن أخطر الهويات على الإطلاق هي تلك التي لا تتحقق إلّا على أنقاض هويات الآخرين. ينبغي أن تكون هويتي متصالحة، متفقة أو متوافقة مع هويات الآخرين لا أن ترفضها أو تتهدّدها بالإلغاء. إن كل انطواء أو انغلاق على هوية إثنية أو ثقافية (ولو حضارية) معينة ينطوي على خطر ناجم عن رفض الغير. كيف يعبّر هذا الانغلاق عن نفسه في العالم الإسلامي اليوم؟ بالعودة إلى الميتولوجيا الإسلامية الأولى، إلى السلف وإلى العصر الذهبي للإسلام، وهي عودة تترافق مع اتخاذ موقف العداء ضدّ أحد ما وإعلان الحرب عليه. وهذه لعمري هوية انفعالية لا أحبّها لأنها هوية عدوانية ولا أريدها لأنها مدعاة للخسارة؛ فهي قائمة على الوهم والخداع، إذ ليس صحيحاً البتّة أنه بالإمكان العودة إلى عصر النبي محمد واستعادة الأصول وعصر الإسلام الذهبي. هذا نفاق ومداجاة ومخاتلة.

والحلّ الثاني؟ هل معناه أن تصبح غربيين؟ وما معنى أن نكون غربيين؟ أولاً لا يمكن لأحد منا أن يصبح غربياً مئة بالمئة. كل ما يمكن له أن يفعل هو أن يفهم الغرب وأن يستخدم وسائل الغرب المعرفية وطرائقه وأساليب هذه المعرفة وأدواتها وأن يتدرّب على منهجية هذه المعرفة، ويستوعب المعارف التي راكمها الغرب خلال القرون والعقود الماضية. يمكن لواحدنا أن يعيش هذا العصر الغربي من غير أن يكون بالضرورة غربياً. فنحن كما أظن، لا يمكن، مهما فعلنا، أن تتحصل لدينا التجربة التاريخية نفسها، ولا يمكن بالتالي أن نصبح غربيين: نصبح دائماً شيئاً آخر. فاليابانيون الذين بلغوا حداً بالغ

التطور في تمثل روح الغرب وعقليته ومنهجيته ونافسوا أميركا في عقليتها نفسها، ظلوا يابانيين عاداتٍ وتقاليدَ وأسلوب عيش ولم يصبحوا أميركيين بل ظلّوا يابانيّي الهوية. لذا، أظن أن تقليد الغرب ـ إذا كنا نعني بالتقليد التعلّم والتمثّل ـ مقبول. لكنه مرفوض إذا كان يعني التقليد الأعمى على نحو ما يقلّد القرد الإنسان، إذ يصبح التقليد مهزلة وكاريكاتوراً ومسخاً.

لا بدّ هنا من وقفة أسجل فيها فارقاً دقيقاً جدًّا لكنه مهم جداً يفرّقني عن دعاة تقليد الغرب الداعين إلى نبذ كل ما ينتمي إلى الثقافات التقليدية: فالتعلّم من الغرب لا يعني في نظري الدعوة إلى الجهل بالتراث أو إلغاء الذاكرة الجماعية. فأنا لا استزيد علماً من الغرب لكي استزيد جهلاً بتراثي. أعتقد أنه ينبغي الدعوة إلى حماية الثقافة العربية مثلاً، كما يدعو الايكولوجيون اليوم إلى حماية البيئة. فكما يعي البعض ضرورة حماية البيئة الفيزيائية المهدّدة بالانقراض، أعي أنا ضرورة حماية البيئة الثقافية والتراثية المهدّدة بالانقراض هي الأخرى وضرورة أن يتوافر لها بحال الاستقلال لتشعر بنوع من الأمان يساعدها على العيش في زمنها وعصرها الخاصّين، من دون أن يعني ذلك مساعدتها على التدخل في شؤوننا نحن السّاعين إلى التطور والتغيير: ايكولوجيا ثقافية إلى جانب ايكولوجيا طبيعية واجتماعية. وهكذا، إذا نجحنا في التعلّم من الغرب وفي حماية بيئتنا الثقافية نكون قد تجاوزنا أنفسنا نحو حلّ مشكلاتنا الحقيقية حلاً حقيقياً. ينبغي إذن ألاّ تُداس تلك المجالات الثقافية لأنها تلعب على مستوى الروح الدور نفسه الذي تلعبه الطبيعة على مستوى الجسد. فتراثنا الثقافي هو مجال لنا رعيناه وعلينا حمايته من الانقراض شريطة أن نكون حذرين يقظين تجاه كل محاولة لاستغلال هذا المجال بالمعنى التجاري والاستهلاكي على نحو ما تفعل التيارات الأصولية السلفية اليوم. إذ ماذا تفعل هذه التيارات اليوم؟ إنها تدوس تراثنا الثقافي، تستغلّه، تستهلكه، تستنفده بتعاملها مع الثقافة والتراث تعاملَ العلم الحديث مع المجال الطبيعي: تستغله وتجعل منه موضوعاً للاستهلاك غير آبهة بإنهاكه وتدميره من أجل الوصول إلى غايات سياسية سلطوية تماماً كما لو أنه، رمزياً، رأسمال ضخم تستثمره لمصلحة اقتصادية (أو اقتصادية ـ سياسية) كما يُستثمر البترول أو الثروات الطبيعية. إنني ضدّ هذا الاستغلال وأعتقد ـ وقد يدهشك هذا الاعتقاد ـ أنه لحماية هذه المجالات الثقافية التراثية لا بدّ من «تأميمها» أي إخراجها من المجال السياسي إخراجاً تاماً لمنع استغلالها واستثمارها. ولكن عند هذا الحدّ، يا صديقي، ولنجاح مثل هذا التأميم، لا بدّ أن يكون لدى «المؤمّم»، قوانين حديثة تحترم

حقوق الإنسان وتحمي الحقوق العامة وتصون الحريات العامة وتحرص على العلاقات الديمقراطية... إلخ. بدون ذلك، وإذا دفعنا التغرّب إلى أقصاه على نحو ما ينادي به بعضهم فإننا سنصبح غربيين ولكن من الدرجة الثانية، من سكان ضواحي الغرب، بعد أن نكون قد دمّرنا ما لدينا وخسرنا كل شيء.

إن الخشية من الموافقة على موجة التغرُّب التي يُدعى إليها باسم الفكر المحايد والبريء متأتية من احتمال الانزلاق إلى المستوى السياسي. لكن هذه الخشية ينبغي ألاّ تراودنا أبداً، لأن المستوى السياسي لا يمكن أن يكون في نظري إلا حلاً واحداً هو الديمقراطية لا غير. ليست هناك حلول سياسية أخرى. لابدّ من المشاركة الواسعة في الحكم. لم يعد بإمكاننا اليوم أن نسمح لأنفسنا بهذا البذخ كلّه، بهذه الأنظمة الديكتاتورية والأنظمة ذات الحزب الواحد؛ فهذا تبذير وتبديد للطاقات وهو يكلّفنا غالياً وغالياً جداً. إن انهيار دول أوروبا الشرقية ناجم عن ذلك. الإمبراطوريات تكلّف غالياً. تدجين الناس وإخضاعهم وإبقاؤهم تحت وصاية الحاكم يكلّف غالياً. ينبغي أن يشارك كل واحد في السلطة. ولكي يسهم الناس في صنع مصائرهم ينبغي أن يكون هنالك أشكال حكم وحكومات قريبة من الديمقراطية، وإلا فإن الشعور بالمسؤولية لن يولد عند أحد. ذلك الإسهام هو الديمقراطية عينها. والديمقراطية، وإن لم تكن هي الحلّ الأفضل فإنها الحلّ الأخفّ ضرراً. لم تعد الديمقراطية في أيامنا هذه حلماً أو شيئاً خارقاً، بل أصبحت شيئاً حيوياً كالماء والهواء لا حياة للناس من دونه. ولئن كانت التوتاليتارية نوعاً من التلوّث السياسي، فإن الديمقراطية هي ضمانة لحماية المجال السياسي من التلوث.

هذا كلّه يقع في نطاق الهوية المشتركة التي تصلني بأفراد مجتمعي، أي الهوية الجماعية والاجتماعية. أما إذا سألتني: «مَ الهوية بالنسبة إليّ شخصياً؟»، فإنني أجيب بأنها طريقة وجود وأسلوب حياة، مثل: كيف أكون مع أصدقائي؟ كيف أكون جاهزاً لمباشرة الحياة؟ إنها إيقاع حياة وأسلوب لإدراك الزمن وطريقة لتذوق العيش وتقدير الموت. إنها عندي تَوَكُّلٌ ما، من دون أن أكون مؤمناً. لكنه توكُّلٌ موجود لدي. والهوية عندي هي كل ما هو مجتمع فيَّ ويدعوني إلى ترك الأمور، على نحو ما، تمرّ كيفما تمرّ... إلخ.، والآن في مقابل هذه الأشياء جميعاً، في مقابل هذه الحالة، أو حالة الوجود هذه (وهي في نهاية المطاف تشكّل عندي مناخاً إسلامياً شيعياً إلى حدٍّ ما)، في مقابل هذا المناخ الذي هو كينونتي، هناك معرفتي وفكري المعرفي، وهذا شيء آخر تماماً: فأنا من أين أتعلّم؟ من أين يغتذي فكري ومعرفتي؟ أنا لا أتعلّم من كتبي أنا، بل من كتب الغرب التي أقرأها؛

ذلك أن ثقافتي التي تمنحني حالة وجودي أو كينونتي (mon état d'être) لم تعد تغذّيني عقلياً وفكرياً. قد أقرأ كامل تراثي الثقافي من القرآن إلى ابن خلدون وأتعمّق بالمتصوّفة كابن عربي والسهروردي. . وماذا أكثر من ذلك في ثقافتي؟ لكن ذلك وحده لا يجعلني اعرف ماذا يجري في هذا العالم. ولكي أكون على علم بما يحصل في العالم حالياً ينبغي أن أقرأ بالفرنسية والإنجليزية. أما إذا اكتفيت بالقراءة العربية والفارسية، فإني لن أتعلّم شيئاً وسأظل معزولاً تلك العزلة المميتة وأحسّ بنفسي أعور بنصف نظر. وإذن، سواء شئتُ أنا أم أبيتُ، فأنا مزدوج: مزدوج الشخصية، «سكيتروفرين». لكنني أعلم في الوقت نفسه أنني ما لم أنجح في التكيّف مع معرفتي، أو فلنقل مع العقلية التي أتعلّمها والقائمة على الربح والمنفعة والإنتاج والعمل مع البقاء. أنا نفسي في الوقت نفسه، أي مع الحفاظ على حميميتي، فإن الأمر سوف يُفضي بي إلى العزلة أكثر فأكثر، وإلى التقوقع والعيش في عالم موهوم ووهمي. وأظن أن الصعوبة الكبرى تكمن في التوفيق بين نمطي الوجود هذين على نحو عاقل يؤمن الانسجام بينهما، وفي القدرة على النظر إليهما لا على أنهما نقيضان أو عدوّان أحدهما ضدّ الآخر، بل أن ننظر إليهما على أنهما متكاملان! وأظن أن الحلّ الصحيح هو في الابتعاد عن النظر إلى كل شخصية على أنها مناقضة للأخرى، أي التخلي عن النظرة التي تضع التراث نقيضاً للحداثة والغرب نقيضاً للشرق. . . إلخ. ينبغي النظر إليهما على أنهما مكمل أحدهما للآخر. فنحن بحاجة لأن نتعلّم وأن نعمل وأن نكسب حياتنا، لكننا بحاجة أيضاً لأن نكون أنفسنا، بحاجة لمجالنا وخلوتنا واعتكافنا على أنفسنا أو حدبنا عليها ولتوحّدنا (من التوحّد بالمعنى النفسي) حين نشاء وفي بعض الأحيان.

قد يكون الحلّ سهلاً على المستوى الشخصي كما ترى، لكنه يزداد صعوبة على المستوى الاجتماعي. وأغلب الظن عندي أنه بما أننا نعيش في عصور مختلفة وفي عوالم مختلفة ـ إذ إننا سكان هذه الأرض، لسنا تاريخياً، معاصرين لبعضنا بعضاً، فهناك من يعيش القرون الوسطى الآن وهناك من يعيش القرن الثامن عشر الآن وآخرون يعيشون القرن الواحد والعشرين الآن أيضاً ـ فإنه ينبغي إيجاد لغة مشتركة بيننا، لغة تفاهم مشترك بين البشر أو كما كان يُقال «لانغوا فرانكا».

كان الأميركيون يتحدثون عن «مِلتنغ melting بوت» (أي المجتمع المكوّن من مجموعات أو جماعات اجتماعية ذابت وانصهرت في بوتقة واحدة) ليصفوا المجتمع الأميركي. أما اليوم فقد أقلعوا عن هذا الوصف وباتوا أكثر واقعية في وصفه وأكثر صدقاً

ودقة باستخدامهم عبارة «سالاد بول»، أي المجتمع المكوّن من مجموعات أو جماعات ذات انتماءات أو هويّات مختلفة في اللون والثقافة والدين... إلخ. لكنها متعايشة تشارك جميعاً من الداخل رغم اختلافها من الخارج: تسهم في التصويت واتخاذ القرارات، لكن كلًّا منها يعيش حياته الخاصة من تقاليد وعادات وأزياء وطرق مأكل ومشرب واجتماع... إلخ.، فهناك مثلاً عرب ويهود وفرس وهنود وطليان... إلخ. لكنهم جميعاً في الحياة السياسية مواطنون متساوون في الحقوق، وكل منهم في الداخل وفي الخارج في آن. ولا أرى من تناقض بين هذا وذاك، وأظنّ أن هذا النموذج يمكن أن يعمّ العالم كله أي أن يصبح العالم شبيهاً بما كان يقول لايبنتز «جمهورية البدو»، أي الجماعات والشعوب ذات الهويات المختلفة. لكن الصعوبة الكبرى تكمن ربّما في القدرة على جمع هذه الجماعات الثقافية المختلفة، على تنظيم في شكل المكان أو الحيّز الذي يستوعبها وتعيش فيه، كما تكمن في القدرة على إيجاد الصّلات والروابط التي تصل بينها فتحفظ لكل منها استقلاله فيحصل الانسجام ويمتنع التمزق والخصام.

إذا استطعنا أن نفكر في هذه المشكلات بشيء من الرويّة والجدّية بلا تشنّج ومن غير أفكار مسبقة ومواقف مسبقة، فإنني أعتقد أنه يمكن العثور عندئذ على حلول عاقلة ويمكن توفير الانسجام المطلوب بين هوية الجماعة أيًّا كانت وهويات الجماعات الأخرى.

داريوش شايغان

[باريس]

(حديث أجراه وصاغه بالعربية: حسين قبيسي)

محمود أحمد محمود

في نقد الدولة الإسلامية
(نموذج دولة المدينة)

■ **أبو بكر: يوم السقيفة أو تحديد الهوية العصبية للدولة الجديدة**

يلتبس الحديث عن طبيعة الدولة الإسلامية وتاريخها بالكثير من روح التحيز العاطفي الذي يجعل اخضاعها للنظر الموضوعي أمراً مستهجناً لدى الكثيرين وخاصة دعاة العودة للإسلام. إلا أن واقع الأمر يبين بجلاء أن الدولة الإسلامية مثل غيرها من الدول، ينطبق عليها ما ينطبق على ظاهرة الدولة من قوانين تتصل بنشأتها وبروزها وصعودها واتساعها ثم انحدارها وانحلالها.

ولقد كتب ابن خلدون عن ظاهرة الدولة بنفاذ موضوعي شديد يعوز الكثيرين من مفكرينا في البلاد الإسلامية اليوم. يقول ابن خلدون متناولاً مبدأ الدولة: «واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها... إنما يكون بالعصبية، وأنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة»[1].

لقد تأسست ملاحظات ابن خلدون الثاقبة على دراسته التفصيلية لتاريخ الدولة الإسلامية، وعندما نبحث عن جذور مفهوم العصبية الذي يقيم عليه مفهوم الدولة فإننا نجد أسسه الموضوعية في واقع الدولة الإسلامية، وهو واقع عبرت عنه النظرية السياسية الإسلامية أجلى تعبير.

دعنا نبدأ عند حدث تاريخي له أهمية حاسمة بالنسبة للدولة الإسلامية وهو خبر اجتماع سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول مباشرة. يحكي لنا الطبري في تاريخه عن هذا اليوم المدلهم فيقول:

حدثنا هشام بن محمد عن أبي مخنف، قال حدثني عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري: أن النبي ﷺ لما قُبض، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة فقالوا: نولي هذا الأمر بعد محمد عليه السلام سعد بن عبادة. وأخرجوا سعداً إليهم وهو مريض. فلما اجتمعوا قال لابنه أو بعض بني عمه: إني لا أقدر لشكواي أن أُسْمِع القومَ كلهم كلامي ولكن تَلَقَّ مني قولي فاسمعهموه، فكان يتكلم ويحفظ الرجل قوله، فيرفع صوته، فيسمع أصحابَه.

فقال، بعد أن حمد الله وأثنى عليه: يامعشر الأنصار، لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب. إن محمداً عليه السلام لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلّا رجال قليل، وكان ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يُعِزُّوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عُمّوا به. حتى إذا أراد بكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والاعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوّه منكم، وأثقله على عدوّه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً وأعطى البعيد المقادة صاغراً داخراً، حتى أثخن الله عزّ وجلّ لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب وتوفاه الله وهو عنكم راض، وبكم قرير عين. استبدوا بهذا الأمر دون الناس فإنه لكم دون الناس.

فأجابوه بأجمعهم أن قد وُفّقت في الرأي، وأصبت في القول، ولن نعدُوَ ما رأيت، نوليك هذا الأمر فإنك فينا مقنع ولصالح المؤمنين. ثم أنهم ترادوا الكلام بينهم، فقالوا: فإن أبَتْ مهاجرة قريش، فقالوا: نحن المهاجرين، وصحابة رسول الله الأولين، ونحن عشيرته وأولياءه، فعلام تنازعوننا هذا الأمر بعده؟ فقالت طائفة منهم، فإنا نقول إذن منا أميرٌ ومنكم أميرٌ ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً. فقال سعد بن عبادة حين سمعها: هذا أول الوهن.

وأتى عمر الخبرُ، فأقبل إلى منزل النبي ﷺ، فأرسل إلى أبي بكر وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب عليه السلام دائب في جهاز رسول الله ﷺ. فأرسل إلى أبي بكر أن اخرج إليّ، فأرسل إليه: إني مشتغل. فأرسل إليه: أنه قد حدث أمر لا بد لك من حضوره. فخرج إليه، فقال: أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة وأحسنهم مقالة من يقول: منا أمير ومن قريش

أمير. فمضوا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة بن الجراح فتماشوا إليهم ثلاثتهم فلقيهم عاصم بن عدي وعويم بن ساعدة فقالا لهم: ارجعوا فإنه لا يكون ما تريدون. فقالوا: لا نفعل، فجاؤوهم مجتمعين، فقال عمر بن الخطاب: أتيناهم وقد كنت زوّيْتُ كلاماً أردت أن أقوم به فيهم، فلما أن دفعت إليهم لابتدىء المنطق، فقال لي أبو بكر: رُويداً حتى أتكلم ثم انطق بعد ما أحببت. فنطق فقال عمر: فما شيء كنت أردت أن أقوله إلّا وقد أتى به أو زاد عليه.

(فقال عبد الله بن عبد الرحمن) فبدأ أبو بكر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الله بعث محمداً رسولاً إلى خلقه، وشهيداً على أمته، ليعبدوا الله ويوحدوه، وهم يعبدون من دونه آلهة شتى ويزعمون أنها لهم عنده شافعة ولهم نافعة، وإنما هي حجر منحوت وخشب منجور، ثم قرأ **﴿ويَعْبُدُونَ من دون الله ما لا يَضرُّهُمْ ولا ينفعُهُمْ ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله وقالوا ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زُلْفَى﴾** فعظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم، فخص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه، والإيمان به، والمؤاساة له والصبر معه، على شدة أذى قومهم لهم، وتكذيبهم إياهم وكل الناس لهم مخالف، زار عليهم فلم يستوحشوا لقلة عددهم، وشنف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم، فهم أول من عبد الله في الأرض، وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم ذلك إلّا ظالم. وأنتم يامعشر الأنصار، من لا ينكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لاتفتاتون بمشورة، ولا نقضي دونكم الأمور.

قال: فقام الحُبَابُ بن المنذر بن الجموح، فقال: يامعشر الأنصار، أملكوا عليكم أمركم، فإن الناس في فيئكم وفي ظلكم ولن يجترىء مجترىء على خلافكم، ولن يصدر الناس إلّا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة وأولو العدد والمنعة والتجربة، ذوو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون، ولا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وينتقض عليكم أمركم. أبى هؤلاء إلّا ما سمعتم، فمنا أمير ومنكم أمير.

فقال عمر: هيهات لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولّي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا

ينازعنا سلطان محمد وأمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مُدْلٍ بباطل أو مُتَجانِف لاثم أو متورّط في هلكة؟

فقام الحباب بن المنذر فقال: يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوْا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد، وتولّوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين، أنا جُذَيْلُها المُحَكَّك وعُذَيْقُها المُرَجَّب(*)، أما والله لئن شئتم لنعيدنها جَذَعَة(**). فقال عمر: إذاً يقتلك الله، قال: بل إياك يقتل. فقال أبو عبيدة: يامعشر الأنصار، إنكم أول من نصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدّل وغيّر.

فقام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير فقال؛ يامعشر الأنصار إنّا والله لئن كنّا أولي فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلاّ رضى ربنا وطاعة نبينا، والكَدْحَ لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً، فإن الله وليّ المنة علينا بذلك. ألا أن محمداً ﷺ من قريش وقومه أحق به وأولى، وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم. فقال أبو بكر: هذا عمر وهذا أبو عبيدة فأيهما شئتم، فبايعوا فقالا: لا والله، لا نتولّى هذا الأمر عليك فإنك أفضل المهاجرين وثاني اثنين إذ هما في الغار وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك ابسط يدك نبايعك. فلما ذهبا ليبايعا سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه. فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير بن سعد، عققت عقاق، ما أحوجك إلى ما صنعت؟ أنفِسْتَ على ابن عمك الأمارة؟ فقال: لا والله، ولكن كرهت أن أنازع قوماً حقاً جعله الله لهم. ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد وما تدعو إليه قريش وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض وفيهم أسيد بن حضير، وكان أحد النقباء: والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة، لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا

(*) أنا جُذَيْلُها المُحَكَّك وعُذَيْقُها المُرَجَّب: الجُذَيل تصغير الجذل وهو أصل الشجرة، والمُحَكَّك الذي تحتك به الإبل الجرباء. والعُذَيق تصغير العَذْق وهو النخلة، والمُرَجَّب الذي جعل له رُجْبَةٌ وهي دعامة تبنى حولها من الحجار وذلك إذا كانت النخلة كريمة وطالت فتخوفوا عليها أن تسقطها الرياح. وهذا تصغير يراد به التكبير. يقول الرجل الذي يستشفى برأيه وعقله. عن قاموس المنجد.

(**) لنعيدنها جَذَعة: نعيد الحرب بيننا وبينكم قوية.

جعلوا لكم معهم فيها نصيبا أبداً. فقوموا فبايعوا أبا بكر فقاموا إليه فبايعوه فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم.

قال هشام. قال أبو مخنف: فحدثني أبو بكر بن محمد الخزاعي أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعت أبا بكر فكان عمر يقول: ما هو إلاّ أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر، قال هشام، عن أبي مخنف، قال عبد الله بن عبد الرحمن: فأقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر. وكادوا يطأون سعد بن عبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتقوا سعداً، لا تطؤوه. فقال عمر: اقتلوه، قتله الله، ثم قام على رأسه فقال: لقد هممت أن أطأك حتى تندر عضوُك. فأخذ سعد بلحية عمر فقال: والله لو حصصتَ منه شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة. فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر، الرفق ههنا أبلغ، فأعرض عنه عمر، وقال سعد: أما والله لو أن بي قوة أقوى على النهوض، لسمعت مني في أقطارها وسككها زئيراً يُجحِرك وأصحابك أما والله إذاً لألحقنك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع. احملوني من هذا المكان فحملوه، فأدخلوه في داره. وتُرِك أياماً ثم بُعث إليه أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس وبايع قومك. فقال: أما والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل وايم الله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس، ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم ما حسابي. فلما أتى أبو بكر بذلك قال له عمر: لا تدعه حتى يبايع. فقال له بشير بن سعد: إنه قد لج وأبى وليس بمبايعكم حتى يُقتل، وليس بمقتول حتى تقتل معه ولده وأهل بيته وطائفة من عشيرته فاتركوه، وقبلوا مشورة بشير بن سعد واستنصحوه(*) لما بدا لهم منه. فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع(**) معهم، ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم(***) فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر رحمه الله[٢].

لقد اقتبسنا باستطراد شديد من الطبري لأن التفاصيل التي يحشدها تعيننا على استجلاء مسائل هامة تتصل بطبيعة الدولة الإسلامية. وبتحليل ما أورده الطبري عن يوم السقيفة يتضح لنا الآتي:

(*) استنصحوه: وجدوه ناصحا لهم عاملا لخيرهم.

(**) لا يجمع معهم: أي لا يصلي الجمعة معهم.

(***) لا يفيض بإفاضتهم: أي لا يمشي معهم في الحج.

١ ـ إن الدولة التي أقامها الرسول كانت تحالفاً بين عناصر مختلفة تعي تميزها وتنافر مصالحها. ولقد كانت شخصية الرسول بمثابة القوة التي حققت التوازن بين هذه العناصر وكبحت جماحها، إلا أن ذلك لم يضع حداً لتنافس القوى المختلفة التي كانت تتربص بالسلطة حال حدوث فراغ بوفاة الرسول.

٢ ـ ان القبيلة والعشيرة ظلت أساس العصبية التي تستند عليها السلطة إذ ان الفترة الوجيزة التي قامت فيها دولة الرسول لم تكن كافية لإضعاف شوكة القبيلة وفت عضد عصبيتها.

٣ ـ ان القوتين الرئيسيتين في تحالف دولة الرسول كانتا الأنصار والمهاجرين.

٤ ـ إن الأنصار والمهاجرين كانوا يعون بتميزهما وأن العلاقة بينهم كانت تحمل في احشائها توتراً يعلو ويخفت إلا انه لم يضمحل أبداً.

٥ ـ ان صيغتي السلطة اللتين طرحتا هما: أ ـ صيغة تمركز السلطة في يد قوة معينة تشكل عصب الدولة وتدين لها باقي القوى (وهي ما أراده الأنصار بمبايعة سعد بن عبادة وما أراده أبو بكر عندما اقترح على الأنصار «نحن الأمراء وأنتم الوزراء») وب ـ صيغة المشاركة في السلطة بالتساوي بين الأنصار والمهاجرين («منا أمير ومنكم أمير»).

٦ ـ لم تجد صيغة المشاركة المتساوية قبولاً واستبعدت، وتركز الصراع على انفراد قوة من القوتين بالسلطة (ومن هنا مغزى استجابة سعد بن عبادة عندما سمع مقالة «منّا أمير ومنكم أمير»، إذ قال: هذا أول الوهن. وقد عبر عمر عن هذا الموقف نفسه عندما قال: من ذا ينازعنا سلطان محمد وامارته ونحن أولياؤه وعشيرته؟).

٧ ـ ان منطق الصراع لم يكن منطقاً دينياً تحسمه قضايا ايمانية واضحة لا يعتورها لبس وإنما كان منطقاً سياسياً تحسمه اعتبارات السياسة وبأس القبيلة.

٨ ـ ارتكزت حجة الأنصار على أن محمداً لم ينصره قومه وأن العرب استقامت للدين الجديد طوعاً وكرهاً ودانت بأسياف الأنصار.

٩ ـ تأسست حجة المهاجرين على قضيتين، القضية الأولى هي أن المهاجرين هم أولياء محمد وعشيرته وأحق الناس بالأمر بعده، والقضية الثانية تتصل بهيبة الدولة إذ إن باقي العرب لن يدينوا إلا لعصبة الرسول التي تملك مصداقية يفتقدها الأنصار.

١٠ ـ واقع الأنصار السياسي كان واقعاً منقسماً بين الأوس والخزرج وهو انقسام

يعود للتنافس بين القبيلتين قبل الإسلام وهو تنافس خففه مجيء الإسلام إلاّ أنه لم يمحه كما يتضح من مقالة الخزرج.

١١ ـ واقع المهاجرين السياسي كان يحمل في باطنه الانقسام بين بني هاشم وباقي قريش إلاّ أن الانقسام الداخلي في صفوف المهاجرين لم يطفح على السطح في السقيفة نسبة لغياب علي بن أبي طالب الذي كان مشغولاً بتجهيز الرسول. وعلى الأرجح أن حداثة سن علي بإزاء أبي بكر كانت عاملاً قوياً أضعف فرصته.

١٢ ـ من الجلي أن الخصومة بين الأنصار والمهاجرين كانت قد هاجت إلى درجة تنذر بالمواجهة المسلحة وهذا واضح في قول الحباب بن المنذر «أما والله لن شئتم لنعيدنها جَذَعَة».

١٣ ـ يجب ألا يغيب عن بالنا أن مواقف الأفراد المختلفين في مثل هذه المنازعات من الممكن أن تحركها اعتباراتهم الشخصية. وهذا هو على الأرجح ما دفع بشير بن سعد لمخالفة الأنصار ونقضه لعهدهم رغم إنه من سادات الخزرج، إذ انه كان يحسد سعد بن عبادة كما تروي لنا كتب التاريخ[*].

١٤ ـ برز موقفان بصدد البيعة. موقف عمر بن الخطاب الصارم والذي يجعل البيعة ملزمة ومن الممكن أن يبلغ مبلغ استئصال شأفة من يرفض أن يبايع، وهذا واضح من موقفه تجاه سعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب، وموقف أبي بكر الأكثر عملية والذي غض النظر عن المعارضة طالما أنها لم تشكل تهديداً مباشراً يزعزع سلطة الخليفة. والواقع أن سعد بن عبادة استمر على معارضته ولم يبايع عمر بن الخطاب عندما ولّي الخلافة وإنما خرج إلى الشام ومكث بها إلى أن مات[*]. ومخالفة سعد هذه ما كان من الممكن لها أن تتواصل من غير الاستناد على العشيرة التي ما فتئت عصبيتها متماسكة. هذا على عكس موقف علي ابن أبي طالب الذي لم تكن عشيرته من بني هاشم تتمتع ببأس عسكري، ولذا فقد تعرض لتحدٍّ مباشر.

وأنّ أبا بكر تفقد قوماً تخلفوا عن بيعته عند عليّ كرم الله وجهه، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار عليّ. فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنّها على من فيها. فقيل له: يا أبا حفص إن فيها فاطمة. فقال: وإن. فخرجوا فبايعوا إلاّ علياً، فإنّه زعم أنه قال: حلفت ألاّ أخرج وألاّ أضع ثوبي على عاتقي حتى أجمع القرآن. فوقفت فاطمة رضي الله عنها على بابها، فقالت: لا

عهد لي بقوم حضروا أسوأ محضر منكم، تركتم رسول الله ﷺ جنازة بين أيدينا وقطعتم أمركم بينكم، لم تستأمرونا، ولم تردوا لنا حقاً. فأتى عمر أبابكر، فقال له: الا تأخذ هذا المتخلف عنك بالبيعة؟ فقال أبو بكر لقنفذ، وهو مولى له: اذهب فادع لي علياً. قال: فذهب إلى عليّ، فقال له: ما حاجتك؟ فقال: يدعوك خليفة رسول الله فقال عليّ: لسريع ما كذبتم على رسول الله. فرجع فأبلغ الرسالة، قال: فبكى أبو بكر طويلاً. فقال عمر الثانية: لا تمهل هذا المتخلف عنك بالبيعة، فقال أبو بكر رضي الله عنه لقنفذ: عد إليه، فقل له خليفة رسول الله يدعوك لتبايع، فجاءه قنفذ، فأدى ما أمر به، فرفع عليّ صوته فقال: سبحان الله. لقد ادعى ما ليس له. فرجع قنفذ فأبلغ الرسالة. فبكى أبو بكر طويلاً. ثم قام عمر فمشى معه جماعة، حتى أتوا باب فاطمة، فدقوا الباب، فلما سمعت أصواتهم، نادت بأعلى صوتها: يا أبت يا رسول الله، ماذا لقينا بعدك من ابن الخطاب وابن أبي قحافة. فلما سمع القوم صوتها وبكاءها، انصرفوا باكين، وكادت قلوبهم تتصدع وأكبادهم تنفطر، وبقي عمر ومعه قوم، فأخرجوا علياً فمضوا به إلى أبي بكر، فقالوا له: بايع. فقال: إن أنا لم أفعل فمه؟ قالوا: اذن والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك. فقال: إذا تقتلون عبد الله وأخا رسوله. قال عمر: أما عبد الله فنعم. وأما أخو رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم. فقال له عمر: ألا تأمر فيه بأمرك؟ فقال: لا أكرهه على شيء ما دامت فاطمة إلى جنبه. فلحق عليّ بقبر رسول الله ﷺ يصيح ويبكي وينادي: يابن أمي ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني(*).

ما كان من علي بن أبي طالب بإزاء هذا إلا أن يسلم بالأمر ويبايع أبا بكر بعد وفاة فاطمة.

١٥ ـ تبرز علاقة ثلاثية معقدة أطرافها: أبو بكر وعمر وعلي، فعمر يساند أبي بكر مساندة غير محدودة ويتشدد في مبايعته، وعليّ يرفض مبايعة أبي بكر ويرى في خلافته خلعاً له. إلاّ أن علي يرى في الأمر اتفاقاً بين الرجلين على أيلولة الخلافة لعمر بعد أبي بكر. فعندما قال له عمر: إنك لست متروكاً حتى تبايع، رد عليه عليّ قائلاً: أحلب حلباً لك شطره(*) واشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً(**)(١).

(*) أي إفعل فعلاً يكون لك منه نصيب، فأنت تبايعه اليوم ليبايعك غداً.

(**) عندما حضرت الوفاة أبا بكر كتب كتاباً لعمر يستخلفه فيه: «ثم قال: خذ هذا الكتاب واخرج به إلى الناس، واخبرهم أنه عهدي، وسلهم عن سمعهم وطاعتهم. فخرج عمر بالكتاب وعلمهم، فقالوا سمعاً وطاعة. فقال له رجل: ما في الكتاب يا أبا حفص؟ قال: لا أدري، لكني أول من سمع وأطاع. قال: لكني والله أدري ما فيه: أمّرته عام أول، وأمّرك العام». ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص ٢٥.

فرض سلطة المركز

وبمبايعة أبي بكر تغلّبت الدولة الإسلامية على أول عقبة في طريقها وهي عقبة الانقسام الداخلي والحرب الأهلية بين قوى تحالفها. إلّا أنها ما لبث أن واجهت خطراً جديداً تمثل في انتقاض العديد من القبائل العربية لسلطة المدينة، إذ أن القبائل العربية لم تألف سيطرة مركزية عليها.

وخروج القبائل العربية هذا على سلطة دولة المدينة يوصف في المصادر التاريخية الإسلامية «بالردة» بدون تمييز بين مواقف مختلف المعسكرات وهو وصف يحمل سمة الدعاية المضادة أكثر مما يحمل تبياناً دقيقاً لما حدث. فهناك قبائل رفضت دفع الصدقة والزكاة لدولة المدينة واعتبرت ذلك أمراً انتهى بوفاة الرسول[٧]. ولقد أثار ذلك انقساماً وسط الصفوة الحاكمة، إذ كانت الأغلبية بزعامة عمر بن الخطاب ترى عدم وجوب قتال قوم يؤمنون بالله وبالرسول وضرورة الاستعانة بهم في قتال أعدائهم وخاصة أن الظرف الذي كانت تمر به الدولة الناشئة كان ظرفاً دقيقاً وحرجاً. وانحاز أبوبكر للقلة المتشددة التي كانت ترى وجوب قتال من منعوا الزكاة.

ولقد كاد أهل مكة ينفضون من شأن الدولة الإسلامية والدين الجديد: «حتى خافهم عتاب بن أسيد عامل رسول الله على أم القرى فتوارى منهم. ولولا أن قام فيهم سهيل بن عمرو وقال لهم بعد أن ذكر وفاة النبي: «إن ذلك لم يزد الإسلام إلّا قوة فمن رابنا ضربنا عنقه» لترددوا في موقفهم. على أن سهيلاً أضاف إلى هذا الارهاب ترغيباً كان له أثره. أضاف: «والله ليُتمِّنَّ الله عليكم هذا الأمر كما قال رسول الله ﷺ» وقد رأوا الأمر بالمدينة آل إلى أبي بكر وإلى أبناء مكة من قريش، فاطمأنوا إلى ما ذكره سهيل من حديث رسول الله، واستمسكوا بالإسلام وأقاموا عليه»[٨]. لقد أدت حروب الإسلام قبل وفاة الرسول إلى انهيار الطرق التجارية التي كانت مكة قلبها المزدهر في الجزيرة العربية وكان من الواضح للمكيين أن انتعاش هذا النشاط التجاري رهين باستقرار الدولة الجديدة، ولهذا فقد قرروا أن يربطوا مصيرهم بمصيرها وخاصة أن الصفوة الحاكمة للدولة الجديدة صفوة قرشية. ووشائج القربى والمصلحة التجارية بين مكة والطائف أدت إلى انحياز ثقيف في نهاية الأمر لدولة المدينة.

لقد ظهر زعماء محليون في أطراف الدولة الإسلامية حرّكتهم بواعث الثورة ضد سيطرة قريش عليهم، مثل مسيلمة بن حبيب الذي أرسل اثنين من رجاله إلى محمد

يبلغانه أن مسيلمة نبي مثله ويخبرانه أن لقوم مسيلمة «نصف الأرض ولقريش نصفها ولكن قريشاً قوم يعتدون»[٩]. ولقد نجح الأسود العنسي في تولي أمر اليمن وطرد عمال الرسول منها. «وأما الأسود بن عنزه، فقد كان تنبأ على عهد رسول الله فلما بويع أبو بكر ظهر أمره واتبعه على ذلك قوم»[١٠]. ولا بد من النظر لحركة الأسود العنسي، الذي كان على الأرجح كاهناً، في إطار الصراع القومي بين أهل اليمن وأهل الحجاز منذ قديم الزمان[١١]. إلّا أن تقدير بعض اليمنيين لمصالحهم التجارية والمرتبطة بفتح الطريق التجاري شمالاً جعلهم يتحازون لدولة المدينة ويحاربون الأسود العنسي[١٢]. ولقد أقام الأسود العنسي سلطة ممتدة الأطراف إذ «دانت له سواحل اليمن إلى عدن، كما دانت له الجبال والوادي من صنعاء إلى الطائف»[١٣]. وإذا وضعنا في اعتبارنا السرعة المذهلة التي أقام بها الأسود العنسي سلطته اتضحت لنا سرعة الاستجابة القومية له وسط أهل اليمن وتخبرنا الروايات التاريخية أن الأسود العنسي لقي حتفه عندما تآمرت عليه بطانته بالتواطؤ مع زوجته[١٤].

ثار طليحة بن خويلد في بني أسد، وسجاح في بني تميم ومسيلمة في اليمامة وذو التاج لقيط بن مالك في عمان. ولعل أخطر هذه الثورات كانت ثورة مسيلمة الذي اجتمع حوله بنو حنيفة الذين كانوا يرون لأنفسهم حقاً ومكانة مثل ما لقريش من حق ومكانة. وكان مسيلمة بن حبيب قد حقق نصراً نفسياً كبيراً على المسلمين إبان حياة الرسول إذ كان الرسول قد بعث بأحد رجاله ويدعى (نهار الرحّال) وكان متفقهاً في الدين، حتى يقوم بتفقيه المسلمين من أهل اليمامة. إلا أن (نهار الرحّال) ما لبث أن انضم إلى مسيلمة وشهد بأنه شريك محمد في الرسالة[١٥]. ولقد زاد هذا من ذيوع صيت مسيلمة وتمكين نفوذه. إلا أن أمر مسيلمة انتهى في معركة من أشرس المعارك التي خاضها المسلمون وكان أبو بكر قد انتخب لها خيرة مقاتليه بقيادة خيرة قواده، خالد بن الوليد.

بعد عام من وفاة الرسول كان أبو بكر قد فرغ من اخماد كل الثورات التي هددت دولة المدينة. إلّا أن انجاز هذه المهمة لم يتم من غير تجاوزات تذكر كتب التاريخ الإسلامي بعضاً منها. فقد بطش خالد بن الوليد بطشاً لا رأفة فيه بالأسرى «فأحرقهم بالنيران، ورمى بهم من الجبال، ونكسهم في الآبار ورضخهم بالحجارة»[١٦]. أما الفجاءة اياس بن عبد ياليل فقد أسره أبو بكر ثم أمر «فأوقدت له نار في مصلى البقيع على حطب كثير ثم رمى به فيها فمات حرقاً»[١٧]. وهو فعل تخبرنا كتب التاريخ أن أبا بكر ندم عليه في أخريات أيامه. ولقد أدت تجاوزات خالد بن الوليد إلى ثورة عمر بن الخطاب عليه،

إلا أن أبا بكر انحاز لخالد وتغاضى عن تجاوزاته إذ إن حاجة الدولة الوليدة لعبقرية خالد العسكرية كانت حائجة.

عمر قهر الخارج واقتصاديات الغزو

وفي أثناء حملات المسلمين هذه غامر خالد بن الوليد وبمبادرة تلقائية منه بدخول الأراضي الغربية للامبراطورية الساسانية ونجح في الاستيلاء على الكثير من الغنائم. وفي ظل ظروف التردي الاقتصادي الذي كانت تواجهه دولة المدينة نتيجة لانهيار خطوط التجارة واستنزاف الحروب، أصبح الهجوم على البلاد المتاخمة بقصد كسب الغنائم أمراً في غاية الجاذبية.

لم تستمر خلافة أبي بكر أكثر من عامين وبضعة شهور نجح خلالها في توطيد دعائم سلطة دولة المدينة، إلاّ أنه وقف موقفاً متشدداً ضد القبائل التي ثارت ورفض اشراكها في غزوات المسلمين بعد هزيمتها. وقد أفضت سياسة أبي بكر هذه إلى حرمان الدولة الجديدة من مصدر كبير للقوة البشرية، إذ إن الاقتصار على القوة البشرية للمدينة ومكة والطائف لم يكن عملياً. انتقلت الخلافة من أبي بكر لعمر بهدوء بناءً على ترتيب أبي بكر لذلك، وكان أول قرار للخليفة الجديد هو نقض قرار أبي بكر بشأن القبائل الخارجة والسماح لها بالانضمام لجيوش المسلمين. حكم عمر عشر سنين وشهدت خلافته تحولات جذرية إذ فتح العرب العراق وسوريا ومصر وتم ذلك في مدة قياسية من حيث قصرها.

كثيراً ما نقرأ في كتب التاريخ الإسلامي عن الانتصارات التي أدت لتوسع دولة المدينة وتمدد تخومها في سياق يجيش الإعجاب والحماس، مما يجعلنا ننسى الطابع العنيف والوحشي لهذه الحروب (مثل غيرها من الحروب عبر تاريخ البشر). وربما يعطينا الوصف التالي للبلاذري لواقعة جلولاء (١٦ هـ) لمحة طفيفة عن مدى العنف العنيف والشراسة الكاسرة التي صاحبت هذه الحملات، رغم أن اللغة تظل أصلاً عاجزةً عن وصف موقف مثل هذا وما يحفل به من ألم إنساني.

مكث المسلمون بالمدائن أياماً، ثم بلغهم أن يزدجرد قد جمع جمعاً عظيماً ووجّهه اليهم وأن الجمع بجلولاء، فسرح سعدُ بن أبي وقاص هاشمَ بن عتيبة بن أبي وقاص إليهم في اثني عشر ألفاً، فوجدوا الأعاجم قد تحصنوا وخندقوا وجعلوا عيالهم وثقلهم(*)

(*) الثَّقَل: الأمتعة والأثقال.

بخانقين(*). وتعاهدوا أن لا يفرّوا، وجعلت الامدادات تقدم عليهم من حلوان(**) في الجبال، فقال المسلمون: ينبغي أن نعاجلهم قبل أن تكثر امدادهم، فلقوهم وحجر بن عدي الكندي على الميمنة وعمر بن معدي كرب على الخيل وطليحة بن خويلد على الرجال. وعلى الأعاجم يومئذ حرزاد أخو رستم، فأقتتلوا قتالاً شديداً لم يقتتلوا مثله رمياً بالنبل، وطعاناً بالرماح حتى تقصفت وتجادلوا بالسيوف حتى انثنت، ثم أن المسلمين حملوا حملة واحدة قلعوا بها الأعاجم عن موقعهم وهزموهم فولوا هاربين، وركب المسلمون أكتافهم يقتلونهم قتلاً ذريعاً، حتى حال الظلام بينهم. ثم انصرفوا إلى معسكرهم، وجعل هاشم بن عتبة جرير بن عبد الله بجلولاء في خيل كثيفة، ليكون بين المسلمين وبين عدوهم. فارتحل يزدجرد من حلوان وأقبل المسلمون يغيرون في نواحي السواد من جانب دجلة الشرقي فأتوا مهروذ، فصالح دهقانها(***) هاشماً على جريب(****) من دراهم، على أن لا يقتل أحداً منهم وقتل دهقان الدُّسكرة، وذلك أنه أتهمه بغش المسلمين، وأتى البَنْدِنَيجين فطلب أهله الأمان على أداء الجزية والخراج فأمنهم، وأتى جرير بن عبد الله خانقين وبها بقية من الأعاجم فقتلهم ولم يبق من سواد دجلة ناحية إلا غلب عليها المسلمون وصارت في أيديهم(١٨).

كان انتصار المسلمين في معركة القادسية (٦٣٧ م/١٦هـ) نقطة التحول التي أعقبها تدفق قبائل شبه الجزيرة العربية للعراق ذي الأراضي الخصبة والكثافة السكانية العالية. ورغم أن عمر سمح للقبائل التي كانت قد خرجت على دولة المدينة بالانضمام لجيوش الفتح إلا أن سياسته كانت تقوم على التمييز ضدهم عند فرض الفروض من المال الذي تدفق على الفاتحين، مما أدى لبذر بذور صراعات تفجرت فيما بعد. ولقد ووجه عمر بمشكلة شائكة عقب فتح العراق، فقد أصبح العرب بين ليلة وضحاها قيمين على أمر ثروة ضخمة تجاوزت خيالهم. فما العمل؟ قبل بعض السكان بالإسلام، كما أسلم الكثيرون من جنود جيش الساسانيين المهزوم وفرضت لهم أموال مجزية. ولقد قبل بعض أفراد الأرستقراطية المحلية الإسلام وكوفئوا بالسماح لهم بالاحتفاظ بأملاكهم(١٩). إلاّ أن الغالبية الساحقة من السكان لم تقبل الدين الجديد. ولقد اعتقد الفاتحون وفي غمرة

(*) خانقين: الخانق، الطريق الضّيقة.
(**) حُلْوَان: مدينة قديمة في العراق الفارسي فتحها العرب سنة ٦٤ م وأحرقها السلجوقيون سنة ١٠٤٦.
(***) الدُّهْقان والدِهْقان ج دَهاقِنة (فارسية): رئيس الإقليم.
(****) الجريب: مكيال بقدر معين.

نشوتهم بالانتصار وتسلطهم على المهزومين أن من حقهم اعتبار الأرض ومن عليها من الناس فيئاً يقتسمونه فيما بينهم فيقتطعون الأرض ويسترقون السكان. ولقد بعث الفاتحون بأرقاء للمدينة كجزء من الخمس الذي جعل للدولة[٢٠]. إلّا أن عمر ما لبث أن تراجع عن هذه السياسة، فحمل بجيلة (وكان قد أعطاهم ربع السواد أو الأراضي المفتوحة بعد القادسية) على التنازل عمّا ملكهم إياه لأن المسلمين قد تقاطروا على العراق، وجعل عمر لكل فرد من بجيلة ثمانين ديناراً (وفي روايات أخرى أربعمائة ديناراً) كتعويض لهم. والقصة التالية التي يرويها البلاذري تعطينا فكرة عن نفسية الفاتحين:

قالت امرأة من بجيلة يقال لها أم كُرْزانٌ: أبي هلك وسهمه ثابت في السواد وأني لن أسلِّم(*).

فقال لها عمر: ان قومكِ قد أجابوا. فقالت له: ما أنا بمُسْلِمة أو تحملني على ناقة ذلول(**) عليها قطيفة حمراء، وتملأ يدي ذهباً. ففعل عمر ذلك[٢١]. لقد أراد الفاتحون تقسيم فيء العراق طبقاً لآية سورة الأنفال: ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خُمُسَه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾. وهكذا يضع الجنود يدهم على أربعة أخماس الأرض. إلّا أن عمر رأى ببعد نظره الثاقب عدم صواب مثل هذا الإجراء، ولذا فقد جمّد العمل بالآية وكتب إلى سعد بن أبي وقاص يقول: «... فإن أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليه أهل العسكر بخيلهم وركابهم من مال أو كُرَاع(***)، فاقسمه بينهم بعد الخمس، واترك الأرض والأنهار لعمّالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن يبقى بعدهم شيء»[٢٢].

وهكذا ترك عمر أرض العراق في أيدي أهلها على أن يدفعوا الجزية والخراج(****)، إذ كان يدرك أن الحفاظ على النظام الزراعي في العراق على حالته الأصلية هو مصدر الثروة والوفرة التي تحتاج إليها دولة المدينة. ولقد ورث المسلمون نظام الضرائب الذي

(*) بمعنى أنها لن تتنازل عن حقها.
(**) ناقة ذلول: سهل انقيادها.
(***) كُرَاع: اسم يطلق على الخيل والبغال والحمير.
(****) الجزية: ضريبة رأس (أي تفرض على كل رأس) يدفعها الذّمي وهو الذي أعطى الذّمة أي الامان، يعني الذي أُمِّن على ماله وعرضه ودمه، وعكس الذمّي هو «الحربي» وهو موضوع الجهاد الإسلامي وبلاده اسمها «دار الحرب» وهي مجال مشروع لهجوم جيش المسلمين طالما كان قادراً على ذلك. اما الخراج فهو ضريبة تفرض على الأرض.

أقامته الدولة الساسانية ولم يمسوه بالتغيير انسجاماً مع سياستهم في الأراضي التي فتحوها إذ حرصوا ما وسعهم على عدم الإخلال بنظم الادارة والضرائب لتعقيدها[23]. ولقد اعتمد المسلمون على موظفي الدولة الساسانية نفسها في جمع الضرائب. وفرضت الجزية على أي فرد ما بين العشرين والخمسين سواء كان في المدن أو الأرياف، وتدرجت الضريبة حسب دخل الفرد. ولقد أعفى الأعيان والمحاربون وموظفو الخدمة المدنية من هذه الضريبة. أما الخراج فقد كان ضريبة عينية أو نقدية ذات نسبة ثابتة يتم تقديرها على أساس مساحة الأرض أو نوع المحصول[24]. ولقد جنت دولة المدينة من ذلك كثيراً كما تخبرنا المصادر التاريخية. يكتب البلاذري: «وحدثني الوليد بن صالح، عن الواقدي، عن ابن أبي سَبْرة، عن المِسْور بن رفاعة قال: قال عمر بن عبد العزيز: كان خراج السواد على عهد عمر بن الخطاب مائة ألف ألف درهم»[25].

وفي عام القادسية نفسه، انتصر جيش المسلمين على جيش الامبراطورية البيزنطية في اليرموك وانفتحت بذلك كل سوريا لزحف جحافل المنتصرين. ولقد أخلى البيزنطيون سوريا وتابعهم عدد كبير من السكان العرب الذين كانوا أصلاً في سوريا[26].

وما لبثت القبائل العربية السورية أن انحازت للدين الجديد واعتنقته. ولقد تمركز جنود الجيش الفاتح في البداية في هضبة الجولان ليتحصنوا بها ضد هجمات البيزنطيين المحتملة: وبما أن المساحة المزروعة في سوريا تجاوزت المساحة المزروعة في وادي النيل بمصر وبما أن سكان الكثير من المدن والمزارع قد فروا وتركوها فقد طمعت القبائل العربية السورية في وضع يدها على كل هذه الثروات، وهو أمر كان سيحرم أفراد جيش المسلمين من ثمرة انتصارهم. وهكذا نشأ تناقض خطير بين الفئتين وكان لابد من التدخل الشخصي لعمر الذي سافر لسوريا لايجاد تسوية مقبولة. فالخطر البيزنطي كان يعني ضرورة تكتل المسلمين، وحجم السكان الذين فروا من سوريا كان من الضخامة بحيث إنه كان لابد من إعادة احتلال المدن والأراضي وتعميرها حتى تعود الحياة للحركة التجارية وتنتعش الزراعة. والحل النهائي الذي توصل إليه عمر كان إعادة توزيع كل المنازل والأراضي الموجودة على كل العرب المسلمين، من غير تمييز بين الفاتحين والعرب الأصليين[27]. إلّا أن ذلك الاجراء لم يرق للبعض فشكلوا جيشاً عماده ٧,٠٠٠ مقاتل من مكة والمدينة والطائف وبعض عشائر الحجاز وفتحوا اقليم الجزيرة (منطقة ما بين النهرين) الخصب والواسع الأرجاء والذي حكموه كإقليم منفصل[28]. وفي سوريا كوفئت القبائل اليمنية (وكان عددهم نحو ٢٠,٠٠٠ رجلاً) بإعطائهم المنازل والأملاك خاصة في حمص

ودمشق وازدهر نشاطهم التجاري وشكلوا خط دفاع قوي لحماية الجبهة الشمالية ضد البيزنطيين. أما القبائل العربية السورية فقد أعطيت أراض على امتداد منطقة الساحل الخصيبة حيث شكلوا أيضاً قوة فعالة في صد هجمات البيزنطيين الآتية من البحر. ولقد نشأ تحالف وطيد بين هاتين المجموعتين وهو تحالف قام بنو أمية على أمر تعزيزه وترسيخه وأضحى بمثابة النواة الصلبة لعصبية الدولة الأموية فيما بعد(*).

تميزت السياسة المالية التي اتبعها المسلمون في سوريا بالبساطة الشديدة. كان المسلمون يدفعون العشور عن الأراضي التي يمتلكونها، أما غير المسلمين فقد استمروا يدفعون ضرائبهم طبقاً للنظام الذي كان سائداً على عهد البيزنطيين. وكان المزارع يدفع ديناراً واحداً وجريباً من القمح على كل رأس، أما الحضري فقد استمر يدفع ديناراً أو دينارين أو أربعة دنانير حسب درجة ثرائه(٢٩).

أما فتح مصر فقد تم بمبادرة من عمرو بن العاص وهو يكشف، على حد تعبير أحد المؤرخين المعاصرين، عن «الطابع العفوي والعشوائي للفتوحات العربية»(٣٠). فبعد الفراغ من فتح سوريا، قرر عمرو بن العاص غزو مصر وهو على رأس ٣,٥٠٠ رجلاً وعندما علم عمر بذلك أمده بنحو ٨,٠٠٠ رجلاً.

ولقد احتفظ السكان المصريون بأراضيهم ولم يمس بنية ملكية الأرض أي تغيير يذكر. وإذا استثنينا بعض التغيرات الثانوية فإن نظام الحكومة والنظام الاجتماعي في مصر ظلا كما كان العهد بهما قبل الفتح(٣١). لقد أدرك عمرو بن العاص أن اقتصاد مصر وثراءها يعتمد اعتماداً أساسياً على رعاية نظامها الزراعي وشبكة الري المعقدة التي أقامها المصريون(٣٢).

ولقد ترك عمرو أمر تحديد الضرائب وجمعها للموظفين المحليين واستطاع بمساعدتهم إحداث بعض التغييرات في النظام حتى يتحصل على المال الذي يحتاج إليه في تمويل منصرفاته الادارية. ولقد سمح لجباة الضرائب قبول أية منتجات عينية من الفلاحين وكان أهم اجراء جديد هو بعض التغيير في الجزية حيث تمت زيادتها وأصبحت تجمع بقدر أكبر من الصرامة. لقد كان واضحاً في هذا الوقت عزوف المصريين عن الدخول في الدين الجديد واستفاد عمرو من هذا الوضع استفادة كبيرة ووضع على كل

(*) من المعروف أن أبا سفيان كانت تربطه مصالح تجارية وثيقة بسوريا قبل الإسلام، وكان يمتلك مزرعة بالقرب من دمشق. انظر: شعبان، ص ٤٣.

مصري مبلغ دينارين في العام وهو مبلغ كان محسوس الثقل بمقاييس ذاك الزمن. وقد استثنت هذه الضريبة رجال الدين والشيوخ والنساء والفقراء والفلاحين الذين كانوا يدفعون الخراج[٣٣].

ولقد جعل عمرو بن العاص لزعماء القبائل أعطيات أو رواتب وصلت إلى ٢٠٠ دينار في العام. أما سواد الجنود فقد كانوا يتلقون ما يكفيهم من الطعام والكساء. ولم يتسلم الجنود أعطيات منتظمة إلاّ فيما بعد في العهد الأموي. ولقد طالب عمر بن الخطاب بإرسال الغلال للمدينة من مصر وما لبث مصر أن أضحت مورد الغلال للحجاز، وهو دور شبيه بدورها على عهد الامبراطورية البيزنطية[٣٤].

ولقد تدفقت هذه الثروة على أهل المدينة ومكة مما يسر للحكومة أن تطلق يديها وتجري الأعطيات السخية على المواطنين. وتلقى سكان المدينة ومكة أعطيات أدناها ٢,٠٠٠ من الدراهم وأعلاها ١٢,٠٠٠ من الدراهم. ويأتي في أسفل السلم المكيون الذين دخلوا الإسلام بعد فتح مكة إذ كان كل واحد منهم يتلقى ٢٠٠٠ درهم. أما أهل المدينة والمكيون ذوي السابقة في الإسلام فتلقوا ما بين ٣٠٠٠ و٥٠٠٠ درهم بزيادات خاصة للنساء والأطفال. وهكذا فإن عليّ بن أبي طالب كان يتلقى ٥٠٠٠ درهم، بالإضافة لـ ٥٠٠٠ درهم لكل من الحسن والحسين لعلو مكانتهما لدى الرسول. ولقد جعل عمر ١٢٠٠٠ درهم لعائشة وجعل ١٠,٠٠٠ درهم لسائر زوجات الرسول[٣٥].

وبنهاية خلافة عمر كان حجم وتعقيد المشاكل من ناحية وعجز الخليفة من موقعه في المدينة قد بدا يتضح. ولقد حاول عمر أن يستعمل على الأقاليم المفتوحة رجالاً من أهل السابقة في الدين والتفاني في خدمته. إلاّ أن سياسته هذه حاق بها الفشل. فقد استعمل عمار بن ياسر على الكوفة مثلاً، إلاّ أن عماراً أخفق واضطر عمر للاستعانة بالمغيرة بن شعبة الذي كان رقيق الدين، إلاّ أنه كان ادارياً حاذقاً[٣٦]. وفي نهاية عهد عمر زادت التناقضات والتوترات الاجتماعية بين المسلمين في الأراضي المفتوحة، وظهر نزوع العمال للاستقلال بشؤونهم. باختصار، فإن التوسع الامبراطوري الذي حدث أبرز عجز المدينة التي وجدت نفسها بإزاء وضع متشابك لم تكن مهيأة له.

عثمان: بدء التفكك

شكل عمر وهو على فراش الموت مجلس شورى يتكوّن من ستة أشخاص ليختاروا الخليفة من بينهم، وكانت نصيحته لهم: «إن استقام أمر خمسة منكم وخالف واحد

فاضربوا عنقه، وان استقام أربعة واختلف اثنان فاضربوا عنقيهما، وإن استقر ثلاثة واختلف ثلاثة فاحتكموا إلى ابني عبد الله، فلأي الثلاثة قضى فالخليفة منهم وفيهم. فإن أبى الثلاثة الآخرون ذلك فاضربوا أعناقهم[٣٧]. ويلاحظ في اختيار عمر لجماعة الشورى هذه عزله للأنصار إذ إن أفرادها الستة ينتمون للصفوة القرشية وهم: علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف. ولقد كان عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب أقوى مرشحين للمنصب وما لبث عثمان أن حاز على الخلافة لأنه أكثر محافظة مما كان سيعني استمرار السياسة نفسها التي انتهجها أبو بكر وعمر.

إلّا أن فترة عثمان التي امتدت اثني عشر عاماً، هي الفترة التي شهدت بداية انحلال دولة المدينة. كانت الامبراطورية الجديدة تشهد في أخريات عهد عمر ضعف المركز واخفاق أثره إزاء الأطراف. ولذا فقد حاول عثمان تأكيد قوة المركز واستعادة هيبة المدينة وهذا أمر ما كان من الممكن تحقيقه بغير ضمان ولاء العمال الذين يقيمهم على الأمصار. ولذا فقد لجأ عثمان لأسرته العشائرية وولى أقرباءه عمالاً، ولقد حاول عثمان امتصاص مشاكل القبائل التي تدفقت على البلاد المفتوحة بتنظيم المزيد من الغزوات التي كان حصادها المزيد من الغنائم.

وكانت أول مشكلة تواجه سياسة عثمان الجديدة هي مشكلة الكوفة. كان الكوفيون يقومون بإدارة الأراضي الفسيحة في سواد العراق التي هجرت بعد هزيمة الساسانيين. والواقع أن الكوفيين لم يتملكوا هذه الأراضي إلا أن ريعها كان يقتسمه أهل السابقة في حروب الفتح أو «القرّاء»، كما كانوا يعرفون. إلا أن عثمان شرع في توزيع هذه الأراضي الخصيبة مما سلب «القراء» من قاعدة قوتهم الاقتصادية وملأهم بالحقد على عثمان. ولقد زاد عثمان الطين بلة عندما ساوى بين أهل «الردة» وغيرهم من المسلمين، على خلاف ما كان عليه الأمر في عهد عمر.

وفي مصر انفجرت الخلافات بشأن توزيع الغنائم. فلقد أثارت سياسة عبد الله بن أبي سرح بزيادة حصة اللاحقين بالغزو غضب السابقين الذين رأوا في ذلك ظلماً وأصروا على المساواة. إلا أن ابن أبي سرح استند على ما فعله النبي قبله من حيث عدم اتباعه سياسة واحدة في أمر الغنيمة. وعلاوة على ذلك، لم تجد سياسة ابن أبي سرح المتشددة في جباية المال قبولاً إذ كانت تحمل في طياتها خطر إثارة تذمر ربما يؤدي بالمصريين للثورة.

لقد تراكم السخط وتراكمت أسباب الثورة على عثمان لأسباب عديدة. وربما يكون

أفضل تلخيص لما أخذ الناس على عثمان ما يذكره ابن قتيبة عن أمر الكتاب الذي كتب له:

وذكروا أنه اجتمع ناس من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، فكتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله وسنة صاحبيه، وما كان من هبته خمس افريقيا لمروان وفيه حق الله ورسوله، ومنهم ذوو القربى واليتامى والمساكين، وما كان من تطاوله في البنيان، حتى عدوا سبع دور بناها بالمدينة: داراً لنائلة، وداراً لعائشة [ابنته] وغيرهما من أهله وبناته، وبنيان مروان القصور بذي خُشُب [موضع بالمدينة] وعمارة الأموال بها من الخمس الواجب لله ولرسوله، وما كان من افشائه العمل والولايات في أهله وبني عمه من بني أمية، أحداث وغلمة لاصحبة لهم من الرسول ولا تجربة لهم بالأمور، وما كان من الوليد بن عقبة بالكوفة إذ صلى بهم الصبح وهو أمير عليها سكران أربع ركعات ثم قال لهم: إن شئتم أزيدكم صلاة زدتكم(*). وتعطيله إقامة الحد عليه، وتأخيره ذلك عنه، وتركه المهاجرين والأنصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم، واستغنى برأيه عن رأيهم، وما كان من الحمى الذي حمى حول المدينة، وما كان من إدراره القطائع والأرزاق والأعطيات على أقوام بالمدينة ليست لهم صحبة من النبي عليه الصلاة والسلام، ثم لا يغزون ولا يذبون(**)، وما كان من مجاوزته الخيزران إلى السوط، وأنه أول من ضرب بالسياط ظهور الناس، وإنما كان ضرب الخليفتين قبله بالدره والخيزران(٣٨).

ويستطرد ابن قتيبة ليحكي لنا رد فعل عثمان عندما ذهب إليه عمار بن ياسر بهذا الكتاب: فمضى [عمار بن ياسر] حتى جاء دار عثمان فاستأذن عليه، فأذن له في يوم

(*) كان الناس يتحدثون أيضاً عن رقة دين عامل آخر من عمال عثمان هو عبد الله بن أبي سرح والي مصر. يحكي ابن الأثير أن الرسول أمر بقتل ثمانية رجال وأربع نسوة عند غزو مكة ومنهم عبد الله ابن أبي سرح و. . . وكان قد أسلم وكتب الوحي إلى رسول الله ﷺ فكان إذا أملى عليه: عزيز حكيم، يكتب: عليم حكيم، وأشباه ذلك. ثم ارتد وقال لقريش: اني أكتب أحرف محمد في قرآنه حيث شئت، ودينكم خير من دينه. فلما كان يوم الفتح فرّ إلى عثمان بن عفان، وكان أخاه من الرضاعة. فغيّبه عثمان حتى اطمأنّ الناس ثم أحضره عند رسول الله ﷺ، وطلب له الأمان، فصمت رسول الله ﷺ، طويلاً ثم آمنه. فأسلم وعاد، فلما انصرف قال رسول الله ﷺ، لأصحابه: لقد صمتُ ليقتله أحدكم. فقال أحدهم: هَلاّ أومأتَ إلينا؟ فقال: ما كان للنبيّ أن يقتل بالإشارة. إن الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين» (الكامل، ج ٢، ص ٢٤٩).

(**) لايذبون: لا يدافعون عن الإسلام.

شات، فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية فدفع إليه الكتاب فقرأه، فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم، قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فَرَقاً(*) منك، قال: من هم قال: لا أخبرك بهم قال: فلم اجترأت عليّ من بينهم؟ فقال مروان يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الأسود [يعني عماراً] قد جرّأ عليك الناس، وإنك إن قتلته نكّلت به من وراءه، قال عثمان: أضربوه. فضربوه، وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه، فغشي عليه(**) فجروه حتى طرحوه على باب الدار»[٣٩].

وعندما ضج الناس بالشكوى من عثمان وعماله جاء وفدان ضخمان من العراق ومصر وما لبث الوضع أن تدهور سريعاً فإذ بالثوار يحيطون منزله ويحصرونه بعد أن تخلى أهل المدينة عنه وانتهى الموقف باغتيال عثمان. وتتضح لنا مدى العزلة التي وصلها عثمان عندما نعلم أنه لبث ثلاثة أيام لا يدفن وأن النفر اليسير الذين خرجوا بجثمانه تعرضوا لمن حاولوا رجم سريره بالحجارة وحاول بعض الأنصار منع الصلاة عليه[٤٠].

علي: الحرب الأهلية وانحلال دولة المدينة

وهكذا وبعد أربع وعشرين سنة من وفاة الرسول وصلت العداوات والاختلافات بين عناصر الصفوة الحاكمة مرحلة في غاية المرارة والتعقيد وكان من الطبيعي أن يتطور الأمر في اتجاه الحرب الأهلية، وهذا هو ما طبع مرحلة خلافة عليّ بن أبي طالب التي استمرت أربع سنين وتسعة أشهر وانتهت باغتياله.

كان عليّ يمثل النزوع للتغيير في نظر اتباعه، ولقد استند على الأنصار بوصفهم قاعدة أساسية لسلطته. وهكذا بدا التناقض بينه وبين المكيين الذين تجمعوا حول طلحة والزبير وانضمت إليهم عائشة. وتلاقى جيشا الفئتين في موقعة الجمل واقتتلا اقتتالاً ضارياً انتهى بانتصار عليّ ومقتل طلحة والزبير.

وعندما دخل عليّ البصرة بعد انتصاره في موقعة الجمل وزع المال الذي وجده في بيت المال بين اتباعه بالسوية. وهكذا ساوى علي بين ذوي السابقة واللاحقين حتى ولو كانوا من قبائل «الردة»، إذ إنه كان يقدّر دور الفئة الأخيرة في توسع الامبراطورية الجديدة. ولقد ساند «القراء» علياً إذ رأوا فيه أملهم لاستعادة ما فقدوه على يد عثمان.

(*) فَرَقاً: فزعاً.
(**) غُشي عليه: أُغمي عليه، فقد وعيه.

ولقد جذبت سياسة عليٍّ في توزيع المغانم القبائل التي هاجرت للعراق حديثاً. وهكذا أضحت القاعدة المساندة لعليٍّ قاعدة واسعة تضم أخلاطاً من الفئات والمصالح وأضحى بين مؤيديه رجل كالأشعث بن قيس الذي كان من زعماء «الردة» ورجل كعمار بن ياسر المشهود له بسبقه في الإسلام وأخلاصه الديني. إلا أن هذه القاعدة الواسعة التي كانت تحوي عناصر متنافرة، ما لبثت ان أضحت مصدر اضعاف لقوة عليٍّ وبرز هذا بجلاء عند التحكيم بين عليٍّ ومعاوية، إذ أصر أهل الكوفة على أن يكون أبو موسى الأشعري هو حكم عليٍّ رغم اعتراض الأخير على الأشعري. وما لبث معسكر عليٍّ أن انقسم على نفسه ووصل الأمر حد الاقتتال بينهم. ولقي عليٌّ حتفه على يد أحد الذين خرجوا عليه في سنة ٤٠ هجرية وأفضى ذلك لانهيار دولة المدينة انهياراً تاماً إذ انتقلت السلطة بعد ذلك لمعاوية وللأمويين وانتقل مركزها لدمشق.

استخلاصات

ما هي الملاحظات الأساسية التي من الممكن أن نصل إليها عند دراستنا لدولة المدينة؟ نسوق الملاحظات التالية كملاحظات أولية تصلح في تقديرنا كهيكل ابتدائي في اتجاه تحليل طبيعة دولة المدينة:

١ ـ لم يترك الرسول بعد وفاته دولة ذات جذور مستقرة ولم تتح للانقلاب في وضع الجزيرة العربية السياسي الذي تحقق أثناء حياته الفرصة الزمنية الكافية التي تثبِّت أركانه. لقد رأت الكثير من القبائل العربية الدولة الإسلامية باعتبارها سلطة تمثل قريش وثاروا على ذلك، ولقد بدأت هذه الثورات أثناء حياة الرسول. ولهذا فإن الرأي الذي يذهب إلى أن الرسول لم يوحّد العرب، وأن هذا التوحيد لم يأت إلا فيا بعد، رأى له سنده الموضوعي[١٢].

٢ ـ ان الحديث عن الدولة الإسلامية وكأنها دولة تختلف اختلافاً نوعياً عن باقي الدول التي ظهرت في تاريخ البشر هو أمر لا ينطوي إلا على الوهم. فالدولة الإسلامية منذ بدايتها وحتى وقت تفككها كانت سلطة زمنية تعكس بالدرجة الأولى مصالح الفئات التي أنشأتها، وهي مصالح اقتضت في ذاك الوقت قمعاً للمعارضة من جهة وتوسعاً عن طريق الغزو من جهة أخرى.

٣ ـ قامت دولة المدينة ـ وهي موضوعنا في هذا السياق ـ على عصبية قريش، وهي عصبية استبعدت بصورة واعية ومقصودة باقي العصبيات على أساس أن الرسول من

قريش وبالتالي فإن مصداقية الدولة الجديدة ترتكز على جعل عصبية الرسول نواة الدولة الإسلامية، ولقد جعل المنظّرون السياسيون الإسلاميون فيما بعد الانتماء لقريش شرطاً من شروط الإمامة. يقول الماوردي معدداً شروط الإمام: «... النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فجورها في جميع الناس، لأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي ﷺ: «الأئمة من قريش»[٤٢].

٤ ـ تحاول المصادر التاريخية الإسلامية إسقاط صورة (مثال أعلى) على دولة المدينة، إلا أن تحليل دولة المدينة يبرز لنا نزعتها الشديدة للعنف، فالخلافات مع الأعداء تحسم عن طريق الحرب (حروب أبي بكر) والخلافات الداخلية وسط العناصر المتنافسة على السلطة تحسم أيضاً عن طريق العنف (الحروب الأهلية بين علي وطلحة والزبير إلخ). وكثيراً ما يكون العنف الضمني أساساً للاحتفاظ بتوازن معين في داخل جهاز السلطة. ونمثل لهذا العنف الضمني بموقف معاوية عندما أتى للمدينة قبيل مقتل عثمان: «... وقدم معاوية بن أبي سفيان... من الشام فأتى مجلساً فيه عليّ بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقّاص وعبد الرحمن بن عوف، وعمار بن ياسر، فقال لهم: يامعشر الصحابة أوصيكم بشيخي هذا خيراً، فوالله لئن قتل بين أظهركم لأملأنها عليكم خيلاً ورجالاً؛ ثم أقبل على عمار بن ياسر فقال: يا عمار، ان بالشام مئة ألف فارس، كل يأخذ العطاء، مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم، لا يعرفون علياً ولا قرابته، ولا عماراً ولا سابقته، ولا الزبير ولا صحابته ولا طلحة ولا هجرته، ولا يهابون ابن عوف ولا ماله، ولا يتقون سعداً ولا دعوته، فإياك يا عمار أن تقعد غداً في فتنة تنجلي، فيقال هذا قاتل عثمان، وهذا قاتل عليّ...»[٤٣].

٥ ـ لم تتغير بنية المجتمع العربي السابقة على الإسلام، إذ إن القبيلة ما برحت أساس التحالف السياسي وقاعدة الولاء. كان هذا الواقع السياسي أثناء حياة الرسول وبعد موته. وتعكس مصادر التاريخ الإسلامي(*) ذلك بقوة وإن كان ذلك يتم أحياناً في

(*) يجب أن نأخذ ما يكتبه المؤرخون المسلمون عن معارضي الإسلام بالكثير من الحيطة والحذر إذ ان عنصر التحامل كثيراً ما يتسرب لكتاباتهم. وهذا واضح بصورة خاصة في الكتابة عن مسيلمة والذي شكّلت حركته أخطر تحد على دولة المدينة. فالمصادر الإسلامية تصف مسيلمة بأنه «رويجل، أصيفر، أخينس»، وتنسب له في معارضة القرآن كلاماً مضحكاً مثل «ياضفدع بنت ضفدع نقي ما تنقين، اعلاك في الماء =

سياق يشوبه التحامل الواضح كما يتضح من هذه الرواية التي يثبتها ابن الأثير عن مسيلمة بن حبيب: «جاءه طلحة النمري فسأله عن حاله، فأخبره أنه يأتيه رجل في ظلمة، فقال: أشهد أنك الكاذب، وأن محمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر»[illegible].

٦ ـ لم يترك الرسول وصية واضحة بشأن من يخلفه وكيفية ذلك، ولم يكن في القرآن ما يعين المسلمين على حسم الأمر اللهم إلاّ ما يندرج تحت باب الارشادات العامة، ولقد حسم موضوع الخلافة على ضوء موازنات القوة بين الأنصار والمهاجرين. ولعب انقسام الأنصار دوراً هاماً في ترجيح كفة أبي بكر. ويبدو أن مسألة حسم الصراع على السلطة كانت في غاية الأهمية مما جعلها أولوية قدمت على دفن الرسول، هذا هو ما جعل فاطمة تقول: «تركتم رسول الله ﷺ جنازة بين أيدينا وقطعتم أمركم بينكم»[illegible].

٧ ـ مؤسسة الخلافة ليست مؤسسة دينية إسلامية وإنما هي مؤسسة زمنية عربية بمعنى أن نمط اختيار أبي بكر كخليفة خضع لأعراف المجتمع العربي الذي يقوم على مركزية العصبية العشائرية من ناحية، وعلى عدم تميز الإمام والتساوي بينه وبين باقي أفراد القبيلة من ناحية أخرى، ولقد اختلفت صيغة الخلافة من خليفة لآخر. ففي حالة أبي بكر كانت بالبيعة التي تمت في سقيفة بني ساعدة. وفي حالة عمر كانت باختيار أبي بكر له، وفي حالة عثمان كانت باختياره من بين مجلس شورى إسلامي اختاره عمر، أما في حالة عليّ فقد كانت بيعة جزئية. وبعد عليّ أضحت مؤسسة الخلافة قائمة على التوارث وهو أمر بدا في الواقع مع عليّ إذ بايع مؤيدوه ابنه الحسن الذي ما لبث أن انسحب من صراع الخلافة وكافأه معاوية بأن أجرى عليه الأعطيات السخية. اذن يكشف لنا تاريخ مؤسسة الخلافة انها مؤسسة غير واضحة المعالم وإن سماتها تختلف من خليفة لآخر حسب مقتضيات زمانه وضرورات سياسته.

٨ ـ كانت سلطة الخليفة سلطة زمنية صرفة ولا تحمل بعداً دينياً بمعنى أن الخليفة ليس له حق التشريع الذي يحمل سمة دينية كما كان الحال بالنسبة للرسول. وهذا يجعل الخليفة امتداداً زمنياً فقط للرسول تنبع سلطته من ضرورة وجود الدولة التي تقوم على تنظيم شؤون الناس. ويثبت تاريخ خلفاء دولة المدينة ومن أتوا بعدهم نزوعهم العملي الذي جعلهم يطبقون سياساتهم حتى ولو تعارضت مع النصوص الدينية. فمثل كل

والسلك في الطين، لا الشارب لمعين، ولا اتاه تكذرين»، انظر: الكامل، ج ٢، صفحات ٣٦١ ـ ٣٦٢.

السياسيين العمليين قدم هؤلاء الرجال الواقع على النص الديني والنظرية. يظهر ذلك مثلاً في موقف عمر من عطاء المؤلفة قلوبهم والثابت بنص القرآن، فقد أوقف عمر العمل بالنص القرآني بناءً على موقفه الاجتهادي واستطاع انفاذ اجتهاده اعتماداً على سلطته السياسية.

٩ ـ كان المجتمع الإسلامي يذخر بعدة تناقضات متصارعة، فكان هناك الأنصار والمهاجرون من جهة وباقي القبائل العربية من جهة أخرى، وفي داخل الأنصار كان هناك الصراع بين الأوس والخزرج. بينما نجد داخل المهاجرين الصراع بين بني هاشم والعشائر الأخرى وخاصة بني أمية، أما القبائل العربية فقد انقسمت بين من تحالفوا مع سلطة المدينة وأخلصوا لها ومن ثاروا عليها حتى اكتسبت ولاءهم بالإكراه.

١٠ ـ اكتشف المسلمون أن سياسة الغزو من الممكن أن تنقذ الوضع الاقتصادي المتردي لدولة المدينة، إذن فحروبات الإسلام ضد القبائل العربية قد أدت لانهيار التجارة، ولقد وفرت الغزوات ثروات ضخمة لدولة المدينة كانت تكفي القبائل المحاربة من جهة وتوفر للدولة ما يكفي منصرفاتها ويمكنها من اجراء الأعطيات على المواطنين من جهة أخرى.

١١ ـ في البداية عُزلت القبائل التي ثارت على سلطة المدينة ولم تشرك في الغزوات إلاّ أنها ما لبثت أن أشْرِكت، وهكذا اندفعت كل الجزيرة العربية بطاقة ملتهبة في الغزو والفتح واخضاع الشعوب المحيطة بالعرب لسلطان دولتهم الوليدة.

١٢ ـ نشأت نتيجة للفتوحات تعقيدات عويصة لم يكن حلها موجوداً في النصوص الدينية، وما كان موجوداً كتوجيهات عامة كان محفوفاً بالكثير من المشاكل. كان نزوع الفاتحين في البداية هو التعامل مع مجموع الأراضي المفتوحة والناس الذين عليها باعتبارهم ملكية للفاتحين، إلاّ أن هذا الأمر لم يكن مقبولاً أو عملياً.

١٣ ـ بقدر ما كانت سياسة دولة المدينة تقوم في داخل الجزيرة العربية على مبدأ توحيد العرب وجعلهم يقبلون الدين الجديد حتى ولو بالإكراه إلا أن سياستهم تجاه سكان الأراضي المفتوحة اتسمت بالمرونة ولم يكرهوا أحداً على قبول الإسلام وهو أمر تُرْجِم إلى مصلحة اقتصادية، إذ إن هؤلاء السكان كانوا يدفعون الجزية والخراج.

١٤ ـ احتفظ الفاتحون بأنظمة الإدارة وجبي الضرائب التي وجدوها في البلاد

المفتوحة ولم يحدثوا من التغييرات إلّا ما استلزمته الضرورة القصوى. ولقد ثبتوا الموظفين الذين وجدوهم وتعاونوا معهم وكان هذا التعاون في مصلحة الفريقين.

١٥ ـ جوهر العلاقة بين دولة المدينة بوصفها المركز وبين الأقاليم المفتوحة بوصفها الأطراف لا يختلف عن جوهر العلاقة بين الدولة البيزنطية أو الدولة الساسانية والأطراف التي كانت تسيطر عليها، إذ كانت الأطراف تستغل لصالح المركز.

١٦ ـ نشأ تناقض حاد بين القبائل التي بادرت بالفتح والقبائل التي لحقت بالأراضي المفتوحة فيما بعد، كما نشب تناقض بين القبائل التي كانت قد ثارت على سلطة المدينة (قبائل «الردة») والقبائل التي بقيت على ولائها للمدينة وكان مدار هذا التناقض هو الصراع على الغنائم وريع الأرض المفتوحة والمشاركة في السلطة. ولقد تأرجحت سياسة خلفاء المدينة ما بين تفضيل لفئة السابقين ثم مساواة بين مختلف الفئات.

١٧ ـ تمتعت سوريا بوضع خاص جعل تكوين القبائل التي دخلتها مختلفاً عن تكوين العراق، إذ إن القبائل التي ثارت على سلطة المدينة منعت من دخول سوريا وكانت نتيجة ذلك توافر قدر أعلى من الانسجام القبلي في سوريا، ولقد أفضى هذا إلى قيام تحالف وطيد بين الفاتحين والعرب السوريين وهو أمر استفاد منه الأمويون فيما بعد إذ أضحى أساس عصبية دولتهم.

١٨ ـ كانت دولة المدينة تسير حثيثاً نحو وضع يبتعد تدريجياً عن الهيمنة الدينية وسيطرة الخطاب الديني لوضع يعتمد مشاكل الواقع وحلوله العملية. ولهذا فقد ظهر جيل من العمال على الأمصار تشوب سمعتهم الدينية الشكوك، إلّا أنهم فرضوا أنفسهم بحكم مقدراتهم الادارية.

١٩ ـ في جو العنف الذي كان سائداً بحكم عنف الغزوات ودمويتها كان من الطبيعي أن ينقلب جانب من ذلك العنف ليتجه للداخل فكان مقتل عمر، ثم مقتل عثمان (وهو حدث تحمل تفاصيله قدراً عالياً من القسوة والوحشية) ثم مقتل عليّ.

إن دراسة التاريخ السياسي والاجتماعي لهذه الفترة يبرز بجلاء أن الالتزام بأوامر الإسلام ونواهيه وتمثّل قيم الدين الجديد لم يكن شغل الناس الشاغل، وإنما كان شغلهم الشاغل هو التغير الذي أصاب حالهم عقب الفتوحات والثروة التي أتاهم بها التوسع الامبراطوري لدولة المدينة وهذا أمر طبيعي يجب ألا يثير استغرابنا، فإن الذين تحركهم نوازع التدين الخالص ونوازع تحقيق مثل أعلى على أرض الناس يشكلون عادة أقلية

ضئيلة جداً في كل المجتمعات وكل العصور. أما ما يحرّك الجماعات البشرية بكاملها في فعل تاريخي كبير ومتصل فإنه غالباً ما يكون المصلحة المباشرة في كسب مادي تتعلل به. من المؤكد أن جحافل المسلمين احتوت على أفراد كان باعثهم هو اخلاصهم لدينهم، إلا أن تعميم هذا الباعث على كل القبائل العربية التي شاركت في الفتوحات أمر لا ينسجم مع الدليل الذي تقدمه لنا المادة التاريخية التي بين أيدينا.

إن إحاطة أي ظاهرة بهالة من القداسة يحول دون فهمها فهماً علمياً إذ نرفض عندها اخضاع هذه الظاهرة للدراسة والتحليل ونظل نبحث عن قوانين خاصة بها تستثنيها عما دونها من الظواهر الشبيهة. وبصورة عامة فإن هذا الموقف لا يزال سائداً في المدرسة التاريخية الإسلامية عند تناول الدولة الإسلامية وخاصة دولة المدينة. إلا أنه قد بدأت تظهر الآن بعض الدراسات والكتابات التي تتناول الدولة الإسلامية تناولاً أكاديمياً علمياً ينظر لهذه الدولة ولما أنجزته في إطار سياقها التاريخي والاجتماعي. وفي الواقع ان المصادر التاريخية الإسلامية القديمة ومصادر التاريخ الاجتماعية والأدبية تقدم لنا مادة في غاية الثراء لإعادة تركيب فترة دولة المدينة وما أعقبها. إلا أن الأزمة التي يواجهها التناول المعاصر للتاريخ الإسلامي هي أزمة منهج، وهي مظهر جزئي في الواقع لغياب المنهج في باقي مجالات حياتنا الفكرية. لقد أدى غياب المنهج هذا وبالتالي غياب النظرة النقدية الفاحصة لسيادة تصورات غير صحيحة وغير واقعية عن دولة المدينة وأضحت هذه التصورات وقوداً لإشعال حلم غير واقعي يستنزف طاقة الكثيرين من الناس في العالم الإسلامي وهو حلم العودة ليوتوبيا اسمها دولة المدينة.

محمد أحمد محمود

(رئيس قسم اللغة الإنكليزية
في جامعة الخرطوم، سابقاً)

الهوامش

(١) ابن خلدون، المقدمة، بيروت: ١٩٦١، ج ١، ص ٥٢٢.
(٢) تاريخ الطبري، القاهرة: بدون تاريخ، ج ٣، صفحات ٢٠٧ ـ ٢١٠.
(٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة: بدون تاريخ، ص ١٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨ .
(٧) البلاذري، **فتوح البلدان**، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٣١ .
(٨) محمد حسين هيكل، **الصديق أبو بكر**، القاهرة: ١٩٤٣، صفحات ٨١ ـ ٨٢.
(٩) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت: ١٩٦٥، ج ٢، ص ٣٠٠.
(١٠) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: ١٩٦٠، ج ٢، ص ١٣٠ .
(١١) انظر: هيكل، المصدر السابق، ص ٨٩.
(١٢) أنظر: دراسة المؤرخ المصري M. A. Shaban, *Islamic History*: A New Interpretation مطبعة كمبردج: ١٩٧١ . ج ١، ص ٢١ .
(١٣) هيكل، المصدر السابق، ص ١٣٠ .
(١٤) **تاريخ اليعقوبي**، المصدر السابق، ص ١٣٠ .
(١٥) **الكامل**، المصدر السابق، ص ٣٦ .
(١٦) هيكل، المصدر السابق، ص ١٣٩ .
(١٧) المصدر السابق، ص ١٤٢ .
(١٨) البلاذري، صفحات ٣٦٨ ـ ٣٦٩ .
(١٩) شعبان، ص ٤٧ .
(٢٠) **تاريخ الطبري**، ج ٤، ص ١٨٣ .
(٢١) البلاذري، ص ٣٧٣ .
(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٧١ .
(٢٣) شعبان، ص ٤٩ .
(٢٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢٥) البلاذري، صفحات ٣٧٧ ـ ٣٧٨ .
(٢٦) المصدر السابق، صفحات ١٨٥ ـ ١٨٦ .
(٢٧) شعبان، صفحات ٤١ ـ ٤٢ .
(٢٨) البلاذري، صفحات ٢٣٦ ـ ٢٣٨ .
(٢٩) شعبان، صفحات ٤٣ ـ ٤٤ .
(٣٠) المصدر السابق، ص ٣١ .
(٣١) المصدر السابق، ص ٣٧ .
(٣٢) المصدر السابق، ص ٣٨ .
(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٩ .
(٣٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣٥) البلاذري، صفحات ٦٢٩ ـ ٦٤٦ .
(٣٦) المصدر السابق، ص ٣٩٣ .
(٣٧) ابن قتيبة، المصدر السابق، ص ٢٩ .
(٣٨) المصدر السابق، ص ٣٥ .
(٣٩) المصدر السابق، صفحات ٣٥ ـ ٣٦ .
(٤٠) **الكامل**، ج ٣، ص ١٨٠ .
(٤١) يقول شعبان:

= Muhammed did not establish a state nor did he unite the Arabs. He took over an existing

established regime and modified it, introducing as few changes as possible. But with a superb sense of direction he never lost sight of his ultimate goal. His subtle change had a far-reaching cumulative effect which accounts not only for the victory of his moderate revolution but also for the succesful establishment of a world religion.

المصدر السابق، ص ١٥.

(٤٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: ١٨٣، ص ٦.

(٤٣) ابن قتيبة، المصدر السابق، ص ٣٢.

(٤٤) **الكامل**، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٤٥) ابن قتيبة، المصدر السابق، ص ١٩.

ملحق:
حرية الفكر
بين السياق الإسلامي والسياق المعاصر

تحتل قضية حقوق الإنسان مكانة بارزة وسط اهتمامات زماننا هذا وتحتل مسألة حرية الفكر والتعبير مكانة مركزية بوصفها لب حقوق الإنسان.

وفي السودان، اكتسبت قضية حرية الفكر والتعبير بعداً ذا إلحاح خاص عقب اعدام الأستاذ محمود محمد طه في ١٨ يناير ١٩٨٥ بدعوى الردّة[*]. لقد كان واضحاً أمام كل المواطنين أن البواعث الحقيقية لنظام جعفر نميري بواعث سياسية تهدف لتصفية محمود محمد طه كمعارض سياسي. إلا أن هذا الادراك كان يتضمن مسألة أخرى هامة لم تبرز على السطح: هل يعني هذا أن اعدام الأستاذ محمود كان سيصبح مقبولاً وصحيحاً لو كانت البواعث دينية صرفة؟ ويرتبط بهذا سؤال آخر وهو لماذا كان اعدام الأستاذ محمود بدعوى الرّدة ممكناً في بلد إسلامي في الربع الأخير من القرن العشرين؟

في تقديرنا ان علاقة الإسلام بقضية حرية الفكر والتعبير (وهي قضية قديمة لم تستجد اليوم وكان الرسول أحد المتأثرين بها في بداية دعوته) علاقة معقدة ومن الممكن استجلاء جوانب منها إذا نظرنا للمسألة على ثلاثة مستويات: أ) مستوى بنية العقيدة، ب) مستوى واقع الدولة، ثم ج) مستوى واقع الثقافة.

أ) مستوى بنية العقيدة

تتميز بنية العقيدة الإسلامية بالتعارض بين مبدأين، فهناك مبدأ الخير الذي يمثله (الله) وهناك مبدأ الشر الذي يمثله (ابليس) والتعارض بين هذين المبدأين تعارض أصيل لا ينتهي. والعلاقة بين المبدأين ليست علاقة حوارية وإنما علاقة نفي متبادل تنتهي بتخليد ابليس في جهنم[*]. وتمتد هذه البنية لتقيم تعارضاً بين «المؤمنين» و«الكفار» هو

(*) ألغى بعض المفكرين الصوفيين كالحلاج والأستاذ محمود محمد طه هذا التناقض الأصيل بين الله وابليس وذهبوا إلى أن جهنم ستنتهي وأن ابليس آخر من يخرج منها.

تعارض لا يقوم فقط على مستوى الخلاف في التصور العقيدي بين الفريقين وإنما يضحي، أساساً لحكم على الفئة الأخيرة يصبح مصيرها بموجبه هو عذاب جهنم الذي يخلدون فيه بينما يفوز المؤمنون بنعيم الجنة المقيم.

ومن الضروري أن نتناول بنية العقيدة في الإسلام في سياق التاريخ السياسي للإسلام، وهنا يجيء أحد الفروق المعروفة بين الآيات المكية والآيات المدنية فيما يتصل بحرية الآخرين في أن يعتقدوا ما يشاؤون وحريتهم في التعبير عن هذا الاعتقاد. فالآيات المكية تقرر حرية الاختيار، بينما تصادر الآيات المدنية هذه الحرية. وللأستاذ محمود محمد طه نظرية مشهورة من هذا الخلاف فحواها أن الآيات المكية هي آيات أصول وقع نسخها بالآيات المدنية، وهي آيات فروع، نسبة لعدم مناسبة العصر المكي للمستوى الذي تتعلق به الآيات المنسوخة. وهي نظرية مأخذنا الأساسي عليها هو لا تاريخيتها، إذ إن النص القرآني يعكس الواقع الماثل لزمن الرسول ولا يعكس واقعاً تصورياً لم يأت بعد. وفي الواقع ان لجوء الإسلام للمواجهة المسلحة يعكس التحول الذي طرأ على المجتمع الإسلامي عقب الهجرة إذ تبلورت فكرة الدولة في الإسلام وكان من الواضح، في ظل الموازنات السياسية السائدة، أن قيام هذه الدولة وظهورها لا يمكن أن يتحقق إلّا بمواجهة عسكرية لمكة وحلفائها.

وهكذا نجد أن المرحلة المكية هي مرحلة القبول العملي «بالكفر» كأمر واقع لا يستطيع الإسلام أن يفعل إزاءه شيئاً عدا انذار «الكفار» بأنه سيحيق بهم عذاب جهنم ووصف تفاصيل العذاب وأهواله، أما المرحلة المدنية فهي مرحلة قيام الدولة وتوجيه بأسها العسكري لكسر شوكة «الكفر». إلا أن المرحلة المدنية شرعت لطارىء آخر هو طارىء الخروج من الدين الجديد بعد الدخول فيه، أو «الرِّدة»، وأضحى الحكم على من يرتد هو القتل. وربما تتخذ الردّة مظهر ترك الصلاة، وفي هذه الحالة فإن على الإمام فحص أسباب من ترك الصلاة وإن وجد ان من تركها فعل ذلك جاحداً لوجوبها «كان كافراً حكمه حكم المرتد يقتل بالردة إذا لم يتب»[٣]. وهكذا يمتد مفهوم «المعارضة» بالنسبة للدولة الإسلامية ليشمل من يرتد أو من لا يصلي وهي معارضة لا تتهاون الدولة في أمر معالجتها. هذا هو المفهوم «الديني» للدولة لو شئنا، حيث تتداخل مهام السلطة الزمنية للإمام مع المهام الدينية. هل أدت بنية العقيدة الإسلامية إلى ولادة دولة تجسد هذا المفهوم للدولة الدينية؟

ب) مستوى واقع الدولة

لم تكن الدولة الإسلامية دولة دينية بمعنى سهرها الدائم على التزام الناس بأوامر الدين ونواهيه، إذ ان هذه مهمة مستحيلة بالنسبة لأية دولة. فالدولة الإسلامية ما كان من الممكن مثلاً أن تضمن عدم شرب الناس للخمر، وقصارى ما فعلته في هذا الشأن هو معاقبة الأفراد القلائل الذين ألقي عليهم القبض، إلا أن هذه الدولة تقف عاجزة عجزاً تاماً بإزاء الصفوة الحاكمة عندما تعبث بأوامر الدين ونواهيه(*). كيف تكون الدولة تعبيراً عن إرادة الله على الأرض؟ إن كنا نعني بإرادة الله موقفاً عقيدياً وأخلاقياً معيناً يعبر عن نفسه من خلال أفعال معينة وأقوال معينة فإن هذا أمر من المستحيل أن نعرف صدق فرد ما فيه اعتماداً على الملاحظة الخارجية (وهو الأمر الوحيد المتاح لنا). لقد وجدت تحت ظل دولة المدينة على عهد رسول تلك الفئة التي تصفها المصادر الإسلامية بالمنافقين، وهي فئة كانت معروفة بعدم اعتناقها للإسلام، إلا أن الدولة لم تمسهم. هذا أمر يرتبط بطبيعة الدولة كدولة، إذ ان ما يشكل خطراً على الدولة ليس هو الموقف الفكري أو العقيدي وإنما ترجمة هذا الموقف لفعل معارض نشط يستهدف هدمها.

ولقد كانت الدولة الإسلامية مثل غيرها من الدول في هذا الصدد. فعلى عهد دولة المدينة تسامح الخلفاء مع الشك في الدين طالما أن ذلك لم يفض إلى معارضة ظاهرة. ولعل قصة عيينة بن حصن توضح ما ذهبنا إليه. يحكي ابن قتيبة:

ونحن نعلم أنه كان يشهد مع رسول الله ﷺ المشاهد، ويحضر معه المغازي المنافق لطلب المغنم، والرقيق الدين، والمرتاب والشاك.

وقد ارتد بعده أقوام، منهم عيينة بن حصن، ارتد ولحق بطليحة بن خويلد. . . فلما هزم طليحة، هرب فأسره خالد بن الوليد وبعث به إلى أبي بكر رضي الله عنه وفي وثاق، فقدم به المدينة فجعل غلمان المدينة ينخسونه بالجريد، ويضربونه ويقولون «أي عدو الله، كفرت بالله بعد ايمانك؟ فيقول [عيينة بن حصن]: والله ما كنت آمنت. فلما كلّمه أبو بكر رضي الله عنه رجع إلى الإسلام، فقبل منه، وكتب له أماناً، ولم يزل بعد ذلك رقيق الدين حتى مات(٣).

(*) يحكي المسعودي عن الخليفة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان فيقول: «وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب، وجلس ذات يوم على شرابه، وعن يمينه ابن زياد، وذلك بعد قتل الحسين، فأقبل على ساقيه فقال:

وعندما نحلل أحداث الاضطهاد الفكري تحت ظل الدولة الإسلامية يبرز لنا نمط واضح لا يفتأ يتكرر: لا يهم الشك في الدين وحتى رفضه طالما بقي ذلك موقفاً فكرياً صرفاً، إلا أن هذا الموقف لو تداخل مع تعبيرات سياسية ذات موقف معارض للدولة فإن الدولة تتدخل حينئذٍ وتقمع المفكرين قمعاً لا تسامح فيه.

ولعل أفضل مثال على ذلك هو ما حدث لبشّار بن بُرْد. كان بشّار من الذين يرفضون الإسلام وهو موقف شاركه فيه الكثيرون ومنهم مطيع بن أياس. إلا أن بشاراً هجا الخليفة فهلك، أما مطيع فقد تجنب السياسة تجنباً تاماً فنجا. وهذا ليس بالأمر المستغرب من الخلفاء إذ أنهم كانوا رجال دولة وسياسة تحركهم الاعتبارات والضواغط العملية وليس الاعتبارات الدينية والأخلاقية. والواقع أن الخلفاء أنفسهم لم يسلموا كأفراد من موقف الشك في الدين ويعكس لنا ما يرويه المسعودي عن الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان مثالاً على هذا الموقف:

وقرأ ذات يوم: «واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد، من ورائه جهنم ويُسقى من ماء صديد»، فدعا بالمصحف فنصبه غرضاً للنشاب، وأقبل يرميه وهو يقول:

أتوعد كل جبار عنيد ... فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشر ... فقل يارب خرّقني الوليد[4]

إذن لم يكن واقع الدولة الإسلامية واقعاً دينياً، وهذا أمر يتعلق كما أسلفنا بطبيعة الدولة نفسها من حيث انها لا تدافع عن شيء خارجها وتختلف طبيعته عن طبيعتها، كما يتعلق أيضاً بالجانب العملي، إذ إنه من المستحيل إلزام كل المواطنين الخاضعين لسيطرة الدولة بالالتزام بالدين التزاماً صارماً وصادقاً. إلا أن الدولة الإسلامية، مثل كل الدول،

= اسقني شربة تروي فؤادي ... ثم مِلْ فاسق مثلها ابن زياد
صاحب السرّ والأمانة عندي ... ولتسديد مغنمي وجهادي

ثم أمر المغنين فغنوا به.

وغلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله من الفسوق، وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة، واستعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب..

المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: بدون تاريخ، ج ٣، ص ٦٧.

استندت على ايديولوجية كانت في حالتها الايديولوجية الإسلامية، وهنا لا بد من التفريق بين الدين والايديولوجية. فايديولوجية فئة ما هي مجموع التصورات والاتجاهات والمواقف التي تنسجم مع مصالحها وتعزّز هذه المصالح. دعنا نأخذ مثلاً ملموساً يوضح هذه المسألة. ثار في التاريخ الفكري للإسلام نزاع حاد بشأن مسألة مرتكب الكبيرة: هل هو مؤمن أم غير مؤمن؟ ذهب الخوارج إلى أنه كافر وظهرت آراء أخرى مخالفة لذلك، كما ظهرت فرقة المرجئة الذين قالوا بإرجاء الحكم عليه إلى يوم القيامة: «فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا: من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار»[٢]. ورغم محاولة كل فريق الباس حججه دثاراً دينياً إلا أن هذه الخلافات عكست صراعات سياسية معينة كان الواقع السياسي يمور بها. فموقف الخوارج عكس حرصهم على إدانة بني أمية. أما سلطة بني أمية فقد رأت في موقف الإرجاء ما يخدم مصالحها فشجعته وهكذا إذا نظرنا للدين الإسلامي كبنية ضخمة ومعقدة ذات مراحل ووجوه متعددة فإننا نجد أن ايديولوجية أية سلطة أو فرقة إسلامية معينة تتكون من عناصر معينة تقوم هذه السلطة أو الفرقة بانتقائها وعكسها باعتبار أنها ليست ايديولوجية أو «موقف منحاز» وإنما هي مجموع النظرة الدينية والجوهر الحقيقي للدين. وهكذا فإن الدولة الإسلامية كانت تطرح نفسها دائماً عبر ايديولوجية إسلامية، رغم أن طبيعتها الحقيقية لم تكن دينية. وهكذا عندما يقتل الخليفة المهدي بشّار بن بُرْد فإن الحجة التي يقدمها حجة دينية باتهامه بالزندقة ولا يعلن السبب الحقيقي وهو هجوم بشّار عليه. ويتكرر الموقف في السودان في عام ١٩٨٥ عندما يعدم جعفر نميري الأستاذ محمود محمد طه بدعوى الردّة، مخفياً بذلك السبب الحقيقي للإعدام.

وما تنقله بعض الروايات عن مصير المعارضين تكشف عن بشاعة فوق التصور العادي، ومن ذلك مثلاً ما يُروى عن مقتل ابن المقفع الذي تم بتواطؤ الخليفة المنصور مع سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب. استدرج سفيانُ ابنَ المقفع لمنزله وقال له: «إن لم اقتلك قِتْلة لم يقتل بها أحد قط»، ثم امر بتنور فسُجر، ثم أمر بابن المقفع فقطع منه عضو ثم ألقى في التنْور وهو يراه، فلم يزل يقطعه عضواً فعضواً ويلقيه في التنور وهو يراه، إلى أن قطعه أعضاء ثم أحرقه وهو يقول «والله يا ابن الزنديقة لأحرقنك بنار الدنيا قبل نار الآخرة»[٣]. ربما تكون هذه الواقعة صحيحة بتفاصيلها وربما تكون قد لحقتها إضافات وربما تكون غير صحيحة أصلاً برمتها، إلا أنها تعكس بصورة واقعية طبيعة العلاقة بين المعارضة والسلطة في ظل الدولة الإسلامية، فكلما ظفرت السلطة بالمعارضة

فإن الأخيرة تتعرض لبَطش لا حدود له، وربما تذهب السلطة في تبريرها لهذا البطش إلى حد القول ان هذا مجرد عذاب على يَد السلطة في الدنيا سيعقبه عذاب الآخرة كما نرى في المقالة المنسوبة لسفيان بن معاوية أعلاه.

ج) مستوى واقع الثقافة

انتشر الإسلام انتشاراً واسعاً ودخلت فيه شعوب متباينة ذات ثقافات متعددة. ولقد كان من الطبيعي أن يؤثر الإسلام على هذه الثقافات ويتأثر بها وهكذا أصبح من الممكن أن نتحدث عن إسلام حجازي وآخر عراقي وآخر سوداني وآخر ايراني وآخر هندي وآخر نيجيري الخ.

لعل المواجهة الشهيرة بين القاضي دشين والشيخ محمد الهميم التي يوردها كاتب الطبقات[٣] تلخص لنا ذلك الصراع والتوتر الشديد الذي شهدته الثقافة السودانية بين التصور الإسلامي وموروثاتها:

سُمي [دشين] قاضي العدالة لأنه فسخ نكاح الشيخ محمد الهميم، وذلك أنه في حالة الجذب الإلهي زاد في نكاحه من النساء على المقدار الشرعي، وهو أربع، وجمع بين الأختين تزوج بنات أبو لدودة الاثنتين في رفاعة، وجمع بين بنات الشيخ بان النقا الضرير كلثوم وخادم الله. فأنكر عليه القاضي دشين حين قدم الشيخ الهميم أربجي وحضر صلاة الجمعة باربجي. فلما أراد الخروج من الجامع قبض عليه دشين لجام الفرس، وقال: خمّست وسدّست وسبّعت ما كفاك حتى جمعت بين الأختين. فقال له: ما تريد بذلك؟ قال: أريد أن أفسخ نكاحك لأنك خالفت كتاب الله وسنة الرسول ﷺ. فقال له: الرسول أذن لي والشيخ ادريس بيعلم. وكان الشيخ ادريس حاضراً، فقال لدشين: اترك أمره وخله ما بينه وبين ربه. فقال دشين: ما بهمل أمره، وقد فسخت نكاحه. فقال الشيخ الهميم لدشين: فسخ الله جلدك. فيقال إنه مرض مرضاً شديداً حتى انفسخ جلده، وما رجع من أمره للشيخ الهميم. إلا أن للثقافة دائماً وسائلها التي تخفف بها التناقضات إذ ان الثقافة تتميز عادة بنزعة شمولية ومتسامحة تجعل تعايش المتناقضات في داخلها تعايشاً سلمياً ممكناً. فالثقافة السودانية السائدة في زمن الشيخ محمد الهميم تتصالح مع مظاهر خرقه للشريعة باعتبار أنه رجل مجذوب، بل وتسند فعله على أساس مرجعية دينية نهائية وهي اذن الرسول له، وهكذا لا تنظر الثقافة للرسول كشخص تاريخي عاش في زمن معين وإنما كشخص له حضور لا ينقضي ويؤثر على الواقع الماثل

الذي يعيشه الناس. هذه آليات (Mechanisms) مختلفة تبدعها الثقافة حتى تحقق تماسكها والانسجام بين عناصرها المتنافرة.

نخلص من مناقشتنا للمستويات الثلاثة للآتي:

أ) على مستوى العقيدة لا تطرح قضية حرية الفكر والتعبير نفسها، إذ ان التصور العقيدي يستند على تناقض أصيل بين «الايمان» و«الكفر» ينتهي في آخر الأمر بالمواجهة الأبدية بين «الجنة» و«النار».

ب) على مستوى الدولة الإسلامية فإننا نجد درجة من التسامح تتيح حرية للفكر والتعبير طالما ان ذلك لم يتداخل مع دائرة المعارضة السياسية.

ج) على مستوى الثقافة الإسلامية نجد روحاً شمولية ومتسامحة تتيح لأنماط مختلفة ومتضاربة من التفكير والمعيشة أن تتعايش تعايشاً سلمياً.

ماذا يعني كل هذا بالنسبة لمسألة حرية الفكر والتعبير إذا وضعناها في سياق الواقع السوداني بعد قيام الديمقراطية الثالثة؟

إن المشاكل التي تواجه الديمقراطية الثالثة عديدة ومتشابكة (الحرب الأهلية، التدهور الاقتصادي، سيادة الولاءات التقليدية، الخ). ولكن أخطر مشكلة في تقديرنا هي مشروع الدولة الدينية التي يدعو لها الإسلاميون. وكما رأينا فإنه لم توجد تاريخياً دولة «دينية» بالمفهوم الذي يحاول الإسلاميون ترويجه وسط الناس، وأن الدولة الإسلامية كانت عبر تاريخها سلطة زمنية مثلها مثل أي سلطة زمنية أخرى. إلا أن خطورة المشروع الذي يقدمه الإسلاميون يكمن فيما سيصيب حقوق الإنسان وخاصة حق حرية الفكر والتعبير من انتهاك وهدر.

يذهب الإسلاميون إلى أن حل مشاكل السودان ومشاكل المجتمع البشري كله على اختلاف ثقافاته وتجاربه التاريخية يتلخص في إعادة بعث قوانين وأعراف دولة المدينة التي قامت في الحجاز في القرن السابع، هذه هي روح الموقف الأساسي للإسلاميين باختلافات يسيرة بين متزمتيهم ومعتدليهم.

وبؤس موقف الإسلاميين هذا يتجلي بوضوح عندما نضعه في مقابلة طبيعة عصرنا هذا وحاجاته. فعصرنا هذا عصر تلاشت فيه المسافات الجغرافية بين الناس واتضحت فيه بصورة حاسمة عبثية استعمال العنف كوسيلة لحل الخلافات بين البشر (فكل الجبروت

العسكري للولايات المتحدة لم يغن عنها في فيتنام ويواجه الاتحاد السوفييتي المصير نفسه في افغانستان). عصرنا هذا هو عصر «الحوار» وعصر حرية الفكر والتعبير وروحه تعكسها المادة (١٨) من الاعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تقول «لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في اظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة» والمادة (١٩) من الاعلان نفسه: «لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

وهكذا وفي عصرنا هذا فإننا لا نستغرب عندما نسمع عن مفكر مثل روجيه غارودي الذي اعتنق الماركسية ثم تركها ليعتنق المسيحية ثم تركها ليعتنق الإسلام. عندما خرج غارودي من المسيحية وأعلن اعتناقه للإسلام هلّل الإسلاميون في بلادنا وكبّروا. ولكن لم يرتفع بالمقابل صوت واحد وسط المسيحيين يطالب بقتل غارودي لأنه ارتد، وهو أمر كانت الكنيسة المسيحية تمارسه في القرون الوسطى.

لقد أصرّ الإسلاميون في السودان على أن الأستاذ محمود محمد طه مرتد، وهو رأي يختلف معهم فيه الأستاذ محمود وتلامذته الذين كانوا يقولون انهم يعملون على بعث الإسلام الصحيح. هذه مسائل خلافية عادية وجدت في تاريخ الإسلام منذ بداياته وطفق كل صاحب رأي يكفر مخالفيه. إلا أن خطورة الموقف تنشأ عندما يتحول الاختلاف في الرأي لمطالبة بالتصفية الجسدية للآخر (كما حدث في محكمة الردّة للأستاذ محمود عام ١٩٦٨) أو لفعل تصفية (كما حدث للأستاذ محمود في عام ١٩٨٥). إن خروج المسائل من دائرة الاختلافات المعتقدية والفكرية المشروعة لدائرة اعدام المعارضين في المعتقد أو الفكر هو الذي يجعلنا نذهب إلى أن مشروع الدولة الدينية الذي يطرحه الإسلاميون مشروع في غاية الخطورة على الديمقراطية ولن يؤدي إلا لتكريس بطش معتقدي أعمى.

إن الفكر الإسلامي يواجه اليوم معضلة ضخمة فيما يتصل بحرية الفكر والتعبير. فمن حق الإسلاميين أن يفرحوا عندما يعتنق شخص ما الإسلام، ولكن ماذا سيكون موقفهم إذا قرر هذا الشخص (أو أي شخص آخر مسلم) أن يترك الإسلام ليعتنق المسيحية مثلاً؟ لو طالب الإسلاميون بإعدام هذا الشخص فإنهم سيطالبون في الواقع باهدار حقه في حرية المعتقد الديني. ومثل هذا الموقف ينطوي أيضاً على المطالبة بمعاملة

تفضيلية لدين أو معتقد معين وهو أمر لا يمكن أن يقره ضمير عصرنا الذي يصر على مبدأ المعاملة المتساوية بين الأديان والمعتقدات والأفكار وبذا يصبح من حق البوذي مثلاً أن يصبح مسلماً أو مسيحياً ومن حق المسلم أن يصبح مسيحياً أو بوذياً. ان من حق أي صاحب معتقد أن يعتقد أن معتقده هو المعتقد الوحيد الصحيح ولكن وكما أنه ليس من حقه أن يفرض معتقده هذا على الآخرين بالقوة فإنه ليس من حقه أيضاً أن يحرم من يشاركونه المعتقد بتغيير رأيهم.

إن ما جعل اعدام الأستاذ محمود محمد طه ممكناً في بلد إسلامي وفي الربع الأخير من القرن العشرين هو افتراض أن من يملك سلطة التفسير الديني يملك في الوقت نفسه حق اعدام من يختلفون معه في الرأي والاعتقاد. وهذه ممارسة كانت سائدة في الماضي إلا أنها لم تعد مقبولة في عصرنا هذا (مثل ممارسات أخرى كثيرة كانت سائدة ولم تعد مقبولة في عصرنا هذا كالاسترقاق والتمييز ضد النساء الخ). والخطر على حرية الفكر والتعبير في البلاد الإسلامية لن ينفك ماثلاً ما لم تعبر السياسة والقوانين عن الحقوق المدنية للأفراد على أساس حقوقهم الإنسانية ويقتصر الدين على التعبير عن المعتقد الشخصي من غير أي تمييز أو تحامل على أي معتقد.

محمد أحمد محمود

الهوامش

(١) نشر الأستاذ محمد أحمد محمود هذا المقال، سنة ١٩٨٨ في النشرة غير الدّورية التي كان يصدرها باسم «اليقظة» في الخرطوم، لمناسبة مرور ثلاث سنوات على إعدام المفكر الإسلاميّ البارز والمتنوّر محمود محمد طه. والمقال يكمل دراسته في نقد الدّولة الإسلامية. ونحن هنا نعيد نشره، تحيّةً لهما، ولفكرهما الحرّ. (هيئة التحرير).

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: ١٩٨٣، ص ١٩١.
(٣) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت: ١٩٨٥، ص ٢١٨.
(٤) المسعودي، مروج الذهب، بيروت: بدون تاريخ، ص ٩٠.
(٥) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة: ١٩٣٨، ص ١٠٦.
(٦) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، القاهرة: ١٩٥١، ص ٢٥٨.
(٧) ود ضيف الله، كتاب الطبقات، القاهرة: بدون تاريخ، ص ٩٠.

هوغ ديدييه
Hugues Didier

الاسلام والمقدس

نقطة البداية ونقطة النهاية، مكعَّب تام السواد وأكثر ضياء من ألف يوم ويوم، مُسْجَل كتابةً مطلقة وسامية على النصوص كلّها في امتداد المكان والزمان.

I ـ تشكيل المكان

إنّ إطلاق الكلام حول المقدّس، وبالأحرى حول الهيئة التي لا صورة لها والتي غالباً ما تؤسّس هذا المقدّس، هي مهمّة في غاية الصعوبة. يستحيل عليّ تجاهُل التعارُض الذي يؤسّس الخطاب الأنتروبولوجي الديني الحديث، وفي الوقت نفسه يحرم هذا الخطاب من أيّ أساس. فنحن ننشر دراسات حول تاريخ الأديان لأنّ ثقافتنا التي يمكن تسميتها «أوروبيّة» أو «غربية» أو «علمانية» تفتقد الحيّز (الجغرافي أو الذهني) «المقدّس»، كما تفتقد أو فقدت كلّ ارتباط عضوي بالدين. فالمقدّس الخاضع للتحليل والتشريح يبطل قدسياً بالمعنى الصارم للعبارة ويتحوّل إلى دنيوي أو إلى مدنّس تماماً كما «الإله المدْرك يبطل أن يكون إلهاً»[1]. لدى الإسلام (خاصّة الإسلام المناضل، من «الأخوان المسلمين» إلى باقي الأصوليين) كلام كثير يقوله فينا وفي حالتنا وهو لا يحرّم نفسه من هذا القول. فالغرب وانزلاقه بلا رجعة في الدّنس «الخالص» (أو «النجاسة») هو موضوع العديد من عظات المساجد. في ١٤ رمضان ١٤٠١ الموافق ١٦ تموز (يوليو) ١٩٨١، صدر في جريدة «المجاهد» الجزائريّة مقال طويل جاء فيه: «عبثاً يحاول أبناء «الحداثة» (...) الذين أُفرغوا من طبيعتهم المقدّسة وسُجنوا في بعدهم الذاتي التعس، عبثاً

يحاولون التجمّع والاحتشاد حول أي مبدأ من المبادىء، فهم لن يتوصّلوا إلى تأسيس جماعة بالمعنى المقدّس للكلمة (...) إنّ الزحف البطيء للحضارة «المقلوبة» في الغرب ما انفكّ يبعد الإنسان عن ربّه بدل أن يؤمّن له وسائل التقدّم نحوه». وقد أرفق المقال بصورة فوتوغرافية تشير إلى ما تفتقده هذه الحضارة «المقلوبة»: الكعبة، منبع القداسة والقطب الحيّ الجاذب لأمّة محمد رسول الله. إنّ هذه النظرة إلى أوروبا وأميركا، بوصفها بحراً دنيوياً لا أثر فيه للمقدّس، ليست خاصّة بالمغرب أو ببعض الجمعيات المتطرّفة والمندفعة، بل هي نظرة شعبيّة وحتى «عادية»، خصوصاً أنّها تتغذّى من موقف المثقّفين الأوروبيين أو من رهط كبير منهم، أمثال روجيه غارودي (انظر مؤلّفه البارز «الإسلام يسكن مستقبلنا») والذين يُكثرون من الإعلان عن «فشل الغرب»[٢]. فنحن في نظر الكثير من المسلمين بشريّة ضائعة، ولِمَ لا نكون كذلك في اعتقادهم ما دامت النخبة تقرّ بذلك وتصرّح به جهاراً؟

بشرية ضائعة أو فاقدة لبوصلتها بالمعنى المادي والمجازيّ، لأنّ لا قِبلة لديها تسمح لها بتحديد موقعها من مركز العالم وقلب التاريخ. فالمقدّس بيننا ذائب، مهدّم ومنفيّ. لكن التأكيد أن الحيّز الثقافي الأوروبي (أو الأميركي) فقد القدسية بالكامل، قولٌ لا يرتكز إلى الملاحظة الدقيقة ولو أنّ خطابنا حول القداسة هو أفضل مؤشر على دنيويته. لا يزال في كنفنا رغبات أو «جيوب» قداسة. وكم من ظهورٍ للمكبوتات نلاحظ في مسار حركات العلمنة والإلحاد. وقد انتبه اسحق دويتشر لنبوغ ستالين الذي أسّس طقس لينين بعد وفاته. فالحشود تمرّ خاشعة أمام البطل ـ المشرّع ـ النبي الحاسر الوجه، كأنّها في جنازة أرثوذكسية لا تنتهي. ومكان الحجّ المشيّد في مركز العالم مكعّب يشبه كعبة الإسلام[٣]. ويدخل المقدّس سراً في كثير من المعارك القشوية أو القومية فيحكي عن تقديس أرض الوطن. العنف يجتذب المقدّس أو يتغذّى منه وقد أقرّ كل من غاستون بوتول ورينيه جيرار، ولو بصيغ مختلفة، بهذا الرابط بين العنف والمقدّس[٤]. إنّ الكتب المقدّسة اليهودية والمسيحية، كمثل القرآن، استُخدِمَت للأسف ولا تزال تُستَخدم كإعلان للحرب أكثر منها كدعوة للسلام. يَرى ألفارو القرطبي (القرن التاسع) أنّ الإسلام من عمل الشيطان ونبيّه المسيح الدجال. كما يرى آية الله الخميني أميركا برئاسة كارتر، الشيطان الأكبر. بالطبع لا يصل الجميع إلى هذا التطرف في النعوت أو حتى في التفكير، لكن في أحسن الأحوال إذا لم تكن حضارة الآخر شيطانية فهي على الأقل تفتقد القدسية إن لم تكن دنيوية بالكامل. وهي في هذا المنظار مفيدة في شكل من الأشكال. هنالك تشابه مذهل بين ما أخذته أوروبا القرون الوسطى عن العالم العربي والإسلامي وما أخذه

هذا الأخير عن أوروبا الحديثة: عناصر دنيوية هي العلوم والفلسفة. فصورة الثقافة الفرنسية في مغرب اليوم تشبه إلى حدّ كبير صورة الثقافة العربية الأندلسية في الممالك المسيحية في اسبانيا والبرتغال، صورة متنوّعة شبه نقدية، ولكن ودّية على العموم. فأسياد الماضي على غرار مغاربة اليوم يقدرون في ثقافة الآخر ما يبدو لهم غائباً أو غير متطوّر في ثقافتهم، أي البعد الدنيوي أو العلماني للوجود: نمط عيش، شهوانية يختلط فيها الذنب بالإغراء وقدرة على التفكير خارج المعايير القدسية.

كبير هو التغيير على جانبي المتوسط خلال خمسة أو سبعة قرون. والواضح أنّ حصة أوروبا، منذ زمن طويل، هي الموقع الدنيوي بشكل أساسي. ويرى الكثير من المسلمين أنّ حضارة أوروبا مفيدة لا بل مستحبّة كما هي. لكن يندر بينهم من يقبل أن تدنّس أوروبا (أو أميركا) عبر مؤرخيها وعلماء الإنسان فيها المقدّس الوحيد الذي يقيمون له اعتباراً: المقدّس الإسلامي. فالخلاف قائم بين العرب (أو الأتراك أو الإيرانيين) حول الاستشراق و«علم الإسلام» الغربي. وكما يوضح ذلك محمد أركون، فإنّ «موادّ مثل الحج والكعبة وإبراهيم واسحق والقرآن إلخ... ضمن «الموسوعة الإسلامية»، وهي أكبر نموذج لعلم الإسلام الغربي هذا، لا تزال تثير رفضاً عنيفاً يصل إلى عدم الاعتراف بأي إسهام إيجابي ناتج عن البحث المنهجي»[1]. لكنّ التعارض بين خطاب «العلم الإسلامي» الغربي حول الإسلام والخطاب الإسلامي حول الإسلام ليس مطلقاً، والدليل وجود ترجمة تركية للموسوعة الإسلامية[2]، إضافة إلى أبحاث جامعية إسلامية تتطرّق إلى هذه الموضوعات في الكثير من البلدان. ما عدا ذلك، يأخذ المسلمون على الدراسات الإسلامية في الغرب إرادتها تدمير (أو تبخيس) الإسلام وهو اتّهام خطير يقوم على أسانيد عدّة أهمها:

- إبراز الظواهر الهامشيّة أو الابتداعية في الإسلام كالظواهر «الروحانية» (ماسينيون Massignon) أو الشيعية (كوربان Corbin) وكأنّ في ذلك محاولة لتحجيم الأكثرية الإسلامية السنية.

- تأكيد الاستمرارية التاريخية بين الإسلام والوثنية العربية القديمة (شلحد Chelhod)، أو التشديد على ارتباط الإسلام بالمصادر اليهودية أو اليهودية - المسيحية (لامنس Lammens)، (غودفروا دومومبين Gaudefroy - Demon bynes)... إلخ، والقائمة طويلة في هذا الباب.

- تعظيم دور العوامل الاقتصادية والاجتماعية في نشأة الإسلام كأنّ التجارة

(وصراع الطبقات) كفيلة وحدها بتفسير وتطوّر ديانة ما (رودنسون Rodinson).

إنّ الدراسات الإسلامية في الغرب، بغضّ النظر عن منهجها أو إطار بحثها، تسعى إلى تفسير إنساني لما يتخطّى الإنسان، تسعى إلى توليد الزائد من الناقص، السامي من الحاضر والمقدّس من الدنيوي. وهي في ذلك تلتزم المسلّمة التي تعتمدها الأنثروبولوجيا الدينية الحديثة، وهي أنّ الإنسان صانع القداسة ومنتج الديانات وتتوجّب دراسته على هذا الأساس. إنّ هذه المسلّمة مرفوضة روحانياً، لأنّنا إذا اعتبرنا الإنسان صانعاً للقداسة فلا يبقى، أونطولوجيًا، من وجود إلاّ للدنيوي. وهذا لا يزعج المسلمين وحدهم، بل يشاركهم الموقف الكثير من المسيحيين واليهود. لكن الوضوح الهندسي الخاصّ بالإسلام يقود مباشرة إلى اعتبار هذه المسلّمة نوعاً من التجديف أو اعتداءً إيديولوجياً موصوفاً. إنّ اعتبار البشرية أماً لله وحائكة للديانات يقود إلى اعتماد مؤلّف من لحم ودم لكتاب الإسلام المقدس، وبالتالي إلى التعارض مع «فصل الإيمان» أو «العقيدة» (إذا اتّفقنا على استعمال هذه العبارات الخاصة بالمسيحية) التي تسكن الضمير الإسلامي. فالقرآن ليس كتاباً موحىً به، بل هو نص منزل، والله هو مؤلّفه الوحيد ولا يدَ لمحمد أو للصحابة فيه. في الماضي، كان المسيحيون أو اليهود يبرهنون على صحة أسفار موسى بالادعاء أن موسى مؤلفها، والمسلمون يبرهنون على صحة القرآن بالقول إنّ محمداً لم يؤلّف سطراً واحداً.

القرآن لا يُمَسّ، والإسلام يحيطه بتبجيل يكاد أن يكون نوعاً من «الباطنية» تشبه ما كانت الكنيسة الأولى تحيط به بعض تعاليم يسوع والعبارات الخاصة بالأسرار المقدسة والطقوس القربانية (التي كان للمعمدين وحدهم حقّ حضورها، خلافاً لطقس الكلام المفتوح للجميع على غرار طقس الكنيس اليهودي). فالقرآن لم يقدّم إلاّ للذين سبق لهم أن اعتنقوا الإسلام، وفي الماضي كانت تشريعات الذميّين تحرّم على اليهود والمسيحيين اقتناءه أو دراسته أو حفظه[7]. وقد رأيت مؤخراً في مدينة وهران لافتة مكتوبة بالعربية والفرنسية على باب مكتبة يمنع صاحبها على غير المسلمين المطهرين لَمس الكتاب أو تصفّحه[8]. لا يُمَسّ ولا يُقلّب. ففي كراتشي قام مدير مكتبة «أكاديمية إقبال» بإقصاء جميع التفسيرات القرآنية المكتوبة بأقلام غير المسلمين. فهو يرى أنّ من لا يُؤمن بالتوحيد الحقيقي عاجز عن فهم القرآن وتفسيره[9]. ويمكن اعتبار هذا الموقف تحريماً للدراسات الإسلامية الغربية. وختماً لهذه المقالة حول «الإسلام والمقدّس». لكن يجب الإقرار أنه لا يمكن لغير المسلمين التزام صمت الجهلة أو غير المتمرّسين. فعلى الأوروبيين (أو الأميركيين

أو الآسيويين) أن يحدّدوا موقع الإسلام ضمن آفاقهم الثقافية، كما لا يجوز أن يُعطى المسلمون انطباعاً بأنّنا لا نقيم لهم وزناً أو أننا عاجزون عن معرفتهم وتقديرهم. فهم عانوا الكثير من النبذ الفكري والاجتماعي والسياسي يتوجّب بالتالي محاربة المفترَض الإيديولوجي المنتشر في كتب التاريخ عندنا والذي يرمي الإسلام والعروبة على تخوم المصير البشري إلى جانب الهنود الأميركيين والأستراليين الأصليين بينما هم في البيئة «المتوسّطية»، أي من المركز، من المحور... ويستحيل ترك المستشرقين أو دارسي الإسلام في الغرب يحتكرون الخطاب الأوروبي أو الخطاب غير الإسلامي حول الإسلام. فهذا الخطاب أضحى جزءاً من «الثقافة العامة»، وذلك لأنّ المقدّس، تبعاً للإسلام - الكتاب، هو مركزي ومحوري في أعماق النفس البشرية. يمكن الاعتراض بأنّ المعرفة الجدية للإسلام تتطلّب معرفة للّغة العربية وأنّ ذلك يخرج عن إطار الثقافة العامة ليدخل في حقل «الاختصاص». لكن رغم أنّ المثقف «المتوسّط» لا يمكنه تحصيل الكثير في هذا المضمار، فعليه أن يحاول على الأقلّ اكتشاف الروعة التي لا تذبل للغة تقول عن نفسها إنّها لغة أهل الجنّة. وإذا كان من الوقاحة أن يطلق غير المسلم كلاماً حول القرآن، فإنّ الله قادر في المقابل على إدانته: «لا حكم إلّا لله»[11].

II - البعد الإبراهيمي للمقدّس في الإسلام

إنّ المكان الوحيد الذي يمكن للأنثروبولوجيا الدينية أن تتكلم فيه على المقدّس هو مكان خارجي وبالتالي دنيوي. هذا هو التناقض والازدواجية القاسية والتي يُؤمَّل في المقابل أن تكون خصبة. إنّ أوروبا ككيانٍ غير إسلامي هي «خارج» القرآن، فنحن وراء الحدود. وهذا التباين واضح في الأصل اللاتيني لكلمة مقدّس (Sacré) أي المنفصل والمحصور داخل حدود مقابل كلمة دنيوي (Profane)، أي ما هو خارج الحرم[12]. لكن القدسية الملازمة لكتاب الإسلام المنزل لا تجعل منا في المطلق أناساً دنيويين. فأوروبا تقيم مع الإسلام علاقة غامضة ومجهولة وأكثر حميمية ممّا يُعْتَقَد، لأنّ أوروبا مطبوعة بطابع المسيحية واليهودية الذي لا يمحى (من خلال الكنيسة ومن خلال الكنيس الذي يفعل في الثقافة الأوروبية إما عبر الكنيسة وإما بصورةٍ مباشرة بواسطة الأقليّات اليهودية الغنيّة والمُغْنِيَة). إنّ انتماء أوروبا إلى «التقليد اليهودي - المسيحي»[13] هو صلة وصلها بالقرآن. وبمقدار ما تمتزج أوروبا مع هذا التقليد تندرج ضمن الموضوعات الأساسية التي يثيرها الكتاب المنزل. إنّ الهنود والصينيين، أو اليابانيين، لا يستطيعون ادّعاء علاقة مماثلة. فكلّ ابن للكنيسة المسيحية أو للكنيس اليهودي معنيّ بالوحي الإسلامي ومشار إليه فيه.

بما أن القرآن يتكلم عنّي ويكلّمني فلي الحقّ في الكلام عليه.

من وجهة نظر إسلامية، لا توجد قطيعة حقيقية بين «إله ابراهيم واسحق ويعقوب»، والإله الذي يتجلّ في القرآن، كما أنه لا تمييز بين مقدّس إسلامي ومقدّس مسيحي أو يهودي - مسيحي، كما تأكّد في تاريخ أوروبا وحضارتها (بمقدار عدم إفساده من قبل هذه الحضارة). فنحن خارج الموضوع طالما لم نقبل بأنّ الإسلام لا يدعي الإنتماء إلى عرق ديني غير عرق المذاهب المسيحية واليهودية (وهو العرق الذي يُشار إليه بعبارة «أهل الكتاب»). وأكثر من ذلك، يقول الإسلام إنّه أصل العرق وشكله الصحيح وخاتمه، أو حسب العبارات اليونانية الشائعة في تاريخنا الروحي، إنّه «الأرثوذكسية» التي تقف بموازاة المسيحية واليهودية. فالإسلام ديانة ابراهيم الذي لم يكن لا يهودياً ولا مسيحياً (القرآن، سورة ٢، ١٣٥ و٣، ١٩٥). هنالك بالتالي نوع من الإسلام قبل الدعوة (الحنيفة)، فيستحيل على المرء أن يصبح مسلماً فهو يعود إلى الإسلام وعلى الجميع أن يعرفوا الحديث النبوي الذي يقول إنّ الإنسان يولد على دين الفطرة (وتفسيره الإسلام) إنما أهله - يهوّدونه أو ينصّرونه. فالمسلم الأول ليس بالتالي ابراهيم بل آدم، والإسلام يقدّم نفسه على أنّه موجود منذ البدء في الكيان الروحي لكل مخلوق، أوروبياً كان أم أصفر أم أسود. والإسلام التاريخي الذي ولد منذ أربعة عشر قرناً ليس إلا إحياء أو تظهيراً لما كان موجوداً على الدوام. وقد لقّن الله عبارة «السلام عليكم» إلى والدنا الأوّل، والتفوّه بها يعني العودة إلى حالة آدم[١٣]. فالإسلام أكثر من إصلاح (بالمعنى الأوروبي للإصلاح البروتستانتي إذ ادّعى تلامذة لوثر (Luther) وكالفن (Calvin) العودة إلى المسيحية الأصلية التي شوّهتها الكنيسة الرومانية)، إنه دَوْرَة Révolution (دورة وليس ثورة) بالمعنى النبيل والسماوي للكلمة: دورة الكوكب أي عودته إلى نقطة انطلاقه. فأحدث ديانة بين الديانات الكبرى المعروفة على الأرض تدّعي أيضاً أنها الأقدم: عودة إلى إبراهيم وأبعد من ابراهيم، إلى الحالة الآدمية (من آدم)، لذا لا يمكن إلاّ الموافقة على ما يقوله سليمان زعيْدور: «إنّ الإسلام يحمل بذور تحوُّل جذري على المستوى البشريّ»[١٤].

تخبرنا بعض الروايات الإسلامية التقليدية أن آدم بعد سقوطه، بكى بكاءً مراً، وكانت ذرّيته ضائعة وعرضة لشتى أنواع المصاعب، فأرسل له الله لتعزيته خيمة من السماء نصبت في مكان الكعبة. كانت هذه الخيمة حجراً كريماً مجوّفاً، وأهداه الله أيضاً لؤلؤةً بيضاء من الجنّة اكتسَتْ لوناً أسود بسبب آثام البشر. إنّه الحجر الأسود الشهير

الذي يزيّن زاوية الكعبة الشرقية (. . .) والكعبة أيضاً مركز العالم وسرّته، المعبد الأول الذي شيّد لبني البشر وموقعه أول موقع خلقه الله، ثم مدّ الأرض تحت المعبد. لذا فإنّ للكعبة علاقة روحية مع باقي الأرض. . .»[illegible]. أعاد ابراهيم تشييد المعبد الأدمي في مكة وطهّره كما يقول لنا القرآن (سورة ٢، ١٢٥ - ١٢٧)، وهو أوّل من استعمل عبارة «لبّيك اللّهمّ لبّيك» التي يردّدها الحجّاج عند وصولهم إلى هذه الأرض المقدّسة. فهو مؤسّس طقس الحج الإسلامي، أحد ركائز الإيمان. وكما ابراهيم، يقوم الحاج برجم الشيطان في منى[illegible]، والكعبة «أعلى مكان في الأرض» ويمكن وصفها كما يقول ميرسيا الياد (Mircea Eliade)[illegible] بعمود العالم، تجلٍّ لزمان ومكان مقدّسين. إنّ الكثير من الطقوس المقدّسة في الديانات الطبيعية أو المشركة (وهي تسميات غير دقيقة بطبيعة الحال) تهدف إلى جعل الإنسان وبشكل دَوْريّ معاصراً «للآلهة»[illegible]. ففي إطار التوحيد الإسلامي الصارم، يصبح الحاج لفترة من الزمن معاصراً لإبراهيم، وذلك ليس فقط في فترة الحج وحدها، فالكعبة تُقدَّس عن بعد، وهي التي تقسم اليوم ساعات للدنيا وساعات للصلاة، والمحراب في المسجد يدلّ على وجهتها. هكذا فإنّ الملايين من الكيلومترات المربعة ومئات الملايين من الأحياء، في الماضي والحاضر والمستقبل، يستقبلون الإشعاعات المنطلقة من المعبد الإبراهيمي. فصُوَر الكعبة ورسومها الواقعية أو الرمزية لا تحصى في العالم الإسلامي. ولا مجال للالتباس حول طبيعة هذه التقوى، فهي مستندة إلى وَحْدانيّة الله وفرادة الكتاب المنزل. لا «وثنية» هنا من النوع الذي يمكن اعتباره ممارساً في أوروبا. فالتجريد ملازم لهذا المكعّب الذي يرتدي الأسود، وسموُّه جليّ. يقول محمد أركون: «إنّ حقيقة الكعبة المقدّسة، المرئية والملموسة في الوقت نفسه، تضع أمام الحاج الحقائق النموذجية التي تشكّل وحدة الكون الحيّة. فعندما يقترن التجريد الروحي (. . .) بالرؤية الحيّة لوحدة الكلّ، يلتقي المؤمن وجهَ ربّه إذا ما جاء من الجهة الشمالية (الزاوية العراقية) حيث الحجر الأسود، فتتحوّل الكعبة إلى حضور إلٰهيّ متجلٍّ»[illegible].

ليس المسجد معبداً مسكوناً مثل الكنيسة الكاثوليكية المزوّدة ببيت القربان المحكم الإغلاق وبالمصباح الأحمر الصغير الذي يلفت الزائر إلى أنّ هناك وجوداً حقيقياً. باستثناء البيت الذي أعطي لآدم وأعاد ابرهيم إعماره وطهّره محمد، لا يعترف الإسلام بوجود بيتٍ لله. ومن المرجح أن يكون هناك رابط عضوي بين وحدانية المكان المقدّس ووحدانية الكتاب المقدّس (القرآن ليس مجموعة مؤلّفات مثل التوراة)، وهذه الوحدانية وتلك ووحدانية الله (التوحيد)، وهي الغرض الرئيسي وشبه الحصري لفعل الإيمان الإسلامي المتكرّر يومياً في الشهادة: «لا إله إلاّ الله ومحمد رسول الله». والشهادة تشمل الهوية

الروحية لإبراهيم مؤسّس التوحيد على الأرض ولمحمد الذي أحياه نهائياً، دون ذكر الكعبة. فالمكعّب الأسود لا يتميّز كثيراً في بعده الروحي عن النقطة السوداء التي يُختصر بها الكتاب المُنْزَل. فالقرآن كلّه في سورة «الفاتحة» والفاتحة في آيتها الأولى «بسم الله الرحمن الرحيم» المعادة ألف مرّة ومرّة. والآية كلّها في الحرف الأول «ب»، والحرف في النقطة التي تحمله والتي سقطت من قلم الملاك... لأنّ نتاجاً سامياً مثل هذا لم يخرج من يد إنسان. يقول ل. بختيار: «ينتمي القلم واللوح المحفوظ إلى مجموعة الرموز الكوزمولوجية. فبواسطة حبر المعرفة الإلّهية كتب الله الوجود الجوهري للأشياء باستعمال القلم أي المبدأ الذكوري «الفاعل» للخلق. فالأشياء الموجودة كلمات مكتوبة على اللوح المحفوظ أو الروح الكونية، أي المبدأ الأنثوي «الفاعل» في الكون. يجد القلم واللوح المحفوظ أصلهما في التقليد (...) كتب الله القرآن على اللوح ونقطة الحبر الأولى خطّت النقطة تحت حرف الباء في بداية «بسم الله...» والقلم يضع النقطة والنقطة هي المركز والمركز هو المنبع الإلّهي»[٣٠]، كما الكعبة على الأرض نقطة الباء في السماء وفي النص المنزل ترمز إلى الجوهر الإلّهي، إلى ظلمة السرّ السحيقة[٣١]. فالحيّز الأرضي امتدّ بعد تأسيس المعبد الأدمي وانطلاقاً منه. كذلك، خرجت جميع العوالم السماوية وغيرها من الكتاب. إنّ الله كتب ليخلق رغم أن كتابة القرآن على اللوح المحفوظ ليست جزءاً من الخلق فهي سابقة له، سابقة أونطولوجياً أكثر منها زمنياً. لذا وجب تكرار القول إنّ الإسلام دين الكتابة.

رغم تنوّع اتجاهها (سنّية أولاً)، تجمع الأمّة الإسلامية على اعتبار الكتاب غير مخلوق. وهي تؤكد ذلك من خلال سلطة الكتاب الذي يقدّم نفسه على هذا النحو. فسورة «البروج» (٨٥، ٢) تعلن أن هنالك منذ الأزل وإلى الأبد كتابة واحدة إلى جانب الله على اللوح المحفوظ وهي أيضاً أمّ الكتاب (١٣، ٣٩). لكن هذه النصوص الواضحة نسبياً لم تمنع في الماضي تفسيرات متعارضة. فللإجماع حول الطبيعة غير المخلوقة للقرآن تاريخ، والإجماع لم يحصل إلاّ بعد منازعات أهمها قول المعتزلة إنّ كون كلام الله خارجاً بالضرورة عن الله يجعله بالتالي جزءاً من الخليقة كالعالم الواقع تحت أعيننا. دين المعتزلة بالكفر وأحرقت وثائقهم ابتداءً من سنة ٨٤٨ الموافقة ٢٣٤ للهجرة[٣٢]. فالوحي يصبح بالضرورة نزولاً للكتاب الأبدي وغير المخلوق على الأرض، ومن هنا كلمة تنزيل من فعل نزل وترجمتها الخاطئة بالفرنسية Révélation (وحي). أمّا النتيجة بلغتنا الجامعية فتكون كالآتي: «إنّ هذا الإلّه هو المتكلّم ـ المؤلف، الفاعل اللغوي، المنطقي والنفسي لما جاء في الكتاب»[٣٣]. ضمن هذا المنطق، تستتبع الطبيعة غير المخلوقة للكتاب صفتين

مقدّستين على الأقلّ، أوّلهما أنه لا يمكن تخطّيه، والثانية أنه لا يمكن تقليده. هذا هو الإعجاز القرآني أو طابعه العجائبي (المعجزة النبوية، خاصة أنّ محمداً لم يحقّق أية معجزة باستثناء كونه وعاء الوحي). وللإعجاز صفة جمالية، فالكتاب رائع الجمال وما لم نحاول تعلُّم العربية لن يتاح لنا في الواقع إدراك كماله الشكلي. من ناحية أخرى، يبدو أن لا حواجز بين ادراك الجمال وإدراك المقدّس عند المسلمين. فالإسلام يشكل مع فنّه جسماً واحداً، فهو فنّ، حتى أن عبارة «فنّ إسلامي» تبدو نوعاً من الحشو، فلا انقطاع بين الكتاب المُنْزَل، لغته، كتابته، وزخرفة الأفاريز والمساحات المسطّحة: العربسة. الأبنية نفسها مصنوعة من الآيات. أما المقابل الضروري لأبدية القرآن وإعجازه فهي «أمّية» محمد والقواميس تترجمها بكلمة Analphabétisme الشائعة والمشتقّة من Analphabète (أي الذي لا يحسن القراءة والكتابة). وصفة الأمّي يطلقها الكتاب غالباً على النبي أو مواطنيه (مثلاً ٦٢، ٢). ويبدو أنّ علماء الإسلام غير المسلمين متفقون على اعطائها المعنيين المكملين واحدهما للآخر أي «غير يهودي» «وثني» وillétré (جاهل بالقراءة والكتابة)[٢١]. فقبل نزول القرآن، وباستثناء بعض القبائل اليهودية والمسيحية، لم يكن للعرب كتاب مقدّس، فهم لم يكونوا يحسنون القراءة والكتابة بالمعنى السامي أو المقدّس لهذا المفهوم. لكن لأمّية محمّد مغزى إضافي، فهي على صلة مباشرة بالتنزيل والإعجاز. تأكيد على أنّ النبي غير ظاهر في النص لا كمؤلف ولا كمتكلّم ولا كمصدر. فالكتاب لا يحتوي مفاهيم محمد الشخصية ولا يمكن أن يكون تلقّنه من معلّميه شفاهة أو كتابة. هنالك في الجزائر اليوم صورة شعبية، وصحيحة بالتأكيد، تشبّه أحسن العرب (النبي) بآلة التسجيل. فهو بكر من كلّ تعليم ديني سابق يمكن أن يربطه باستمرارية إنسانية يهودية أو يهودية ـ مسيحية. فالكتاب نزل في الحقيقة، إذ ما من حَبْرٍ ولا راهب زرع بذوراً في نفس محمد، تماماً كما في التقليد المسيحي، وخاصة في إنجيل لوقا أن يسوع الناصري هو حقيقة كلمة الله المنزلة وابن الله، لأنّ يوسف لم يعرف مريم في الجسد. إنّ القرابة بين النموذجين أكيدة، فالمقدّس هو تدخُّل اللاّمخلوق في المخلوق. من جهة أخرى، على غير المسلمين أن لا يعتبروا سخفاً أو تضخيماً القول إنّ القرآن كتاب مُنْزَل لم يؤلّفه هذا العربي أو غيره في القرن السابع. فرغم كون نموذج التنزيل غير مركزي كما في الإسلام، فإنه موجود في التوراة اليهودية وفي العهد الجديد كما في تقاليد دينية أخرى. في التيبت (Tibet) مثلاً نزلت مجموعة «كانجو» من السماء كما ينزل المطر وذلك في عهد الملك النابغة «تو ـ تو ـ ري»[٢٢].

ونموذج الكتاب المنزل مثبت في العديد من ثقافات وديانات العالم منذ سومر ومنذ

نشأة الكتابة. يتميّز الإسلام باستعماله المكثف لهذا النموذج (استعمال هندسي ومنطقي راقٍ) دون أن يكون خاصاً بالإسلام. في العهد الجديد يقدم سفر «الرؤيا» نفسه على أنّه النسخة الأرضية لكتاب الختوم السبعة السماوي الذي قدّمه الملاك إلى يوحنا (سفر الرؤيا، ٥).

يتلقى النبي حزقيال أمراً بالتهام لوح سماوي لم تخطّ عليه يد إنسان (حزقيال، ٣، ١). ويعلم التلمود أن شريعة موسى نزلت من السماء وبالتالي لا يمكن تقليدها أو التفوّق عليها: «ينتج عن كمال التوراة أنه لا يمكن التفوّق عليها وأن الله لن يبدلها بالتالي بأيّ وحي آخر. يمكن استنتاج هذا الإيمان اليهودي من النص الآتي: «لا هي في السماء»، (سفر «تثنية الاشتراع» ٣٠، ١٢) وتفسيرها: كي لا يدّعي أحد أنّ موسى آخر سيأتي حاملاً توراة أُخرى من السماء، أعلمتكم أنّها ليست من السماء، أي لم يبق منها شيء في السماء»[٢٦]. والإسلام يقول الشيء نفسه عندما يؤكد أن الكتاب لن ينزل بعد القرآن وأنّ لا نبي بعد محمد. فنموذج النبي - الكاتب لا يختلف عن نموذج النبي - آلة التسجيل. والتوراة تذكر بوضوح «الإملاء الإلّهي»: «فكتب موسى جميع كلام الرب» (سفر «الخروج» ٢٤، ٤). وأكثر من ذلك يأخذ الله مباشرة القلم: «واللوحان هما صنعة الله والكتابة هي كتابة الله منقوشة على اللوحين» (سفر الخروج، ٣٢، ١٦). على كل حال، تشير التوراة في تعديلاتها اليهودية والكنسية إلى نزول آخر غير نزول الكتاب، وهو نزول الصورة أو نزول الأيقونة، وهي أيضاً مؤسسة للمقدّس: «خلق الله الإنسان على صورته ومثاله» (سفر «التكوين» ١، ٢٧). فكل التأويلات اليهودية الصوفية والرمزية للتوراة حول الإنسان الأوّل، الأبدي أو النموذجي، تنطلق من هذه الآية الرائعة. كذلك تنطلق الدراسة البولسية (من القديس بولس) للمسيح من المكان نفسه: إنّ المسيح هو «صورة الله غير المرئي وبكر كلّ خلق». هكذا يتجلى لنا الله وتتجلى لنا أيضاً الصورة السماوية التي خلق على مثالها كل بني البشر. إنّه هو نفسه هذه الصورة بكونه الكلمة والابن. فالكنيسة البيزنطية، ومن ثم الكنيسة اللاتينية، أحاطتا بالإجلال «الصورة التي ترسمها يد إنسان» والتي يمكن رؤيتها اليوم في روما في «سكالا سانتا»: وجه خارج من محترف ملائكي للريشة فيه ما للقلم في القرآن. وتشكّل هذه الصورة على المستوى الرمزي «منبع الفنّ المقدّس في الشّرق المسيحي»[٢٧]. مع أنّ الإسلام دين الكتابة بامتياز، فهو لا يتجاهل الصورة النازلة على عكس ما يعتقده أو يكتبه الكثيرون، وقد جاء مرتين في الأحاديث أنّ الله خلق الإنسان على صورته وعلى صورة الرحمن وهنالك في «الموسوعة الإسلامية» مقالة طويلة حول الإنسان الكامل، الإنسان الأبدي. يقول جلال الدين الرومي، الصوفي

الكبير، إن الإنسان هو في الواقع «اسطرلاب الصفات الإلّهية السامية، وطبيعته هي مكان الوحي الإلّهي. . . فكلّ ما يظهر فيه (آدم) هو انعكاس لنور الله كما ينعكس القمر في ماء النهر. . . والأشياء الممثّلة على قاعدة هذا الاسطرلاب ليست سوى تجلّ للصفات الأبدية»[٢٨]. يمكن أيضاً إعطاء صورة أكثر بساطة للإنسان الكامل، محمد، الرجل ـ القرآن. وعلى كل مسلم أن يتحوّل بالتوسّط إلى قرآن مجوّد بأمانة ودقّة وسمو على صورة النبي. فيتحوّل الإنسان إلى الكتاب والكتاب إلى إنسان كما في الرسم الذي تتشكّل فيه ثياب محمد وحتى وجهه من خطوط متداخلة وعربسة هي آيات من القرآن الكريم. لكن الإسلام لا يقول بابن الله ولا بالكلمة المجسدة، فـ[السورة ١١٢] تعلن وحدانيّة الله: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد».

وكان لوي ماسينيون على حق عندما قال: «ليس القرآن مجموعة رموز بكماء تصلح للمحفوظات بل شهادة شفهيّة تصرخ إذا ابتلعتها»[٢٩].

III ـ مقدّس مولّد لِفُسُحات دنيويّة

غالباً ما نسمع أنّ الإسلام دين ودولة ودنيا، وأنّه يتجاهل التمييز بين الجماعة السياسية والجماعة الدينية، بين «الأمة» و«الكنيسة» (عبارتان غير دقيقتين هنا لارتباطهما بالتجربة التاريخية في أوروبا)، وأخيراً بين الإيمان والثقافة. إنّ هذا الكلام الشائع شيوع الأمثال على شمال المتوسط وجنوبه في شكلين متقاربين يمتاز بسِمَة كبرى وهي تضخيم الفروقات. فيطمئن الأوروبي (المسكون بأحكام عدوانية مسبّقة تجاه العرب أو المسلمين) أنّ الإسلام لا يتمتّع ببعد علماني أو دنيوي، وأنّه حيّز مقدّس فقط لا قوام له خارج الدائرة الدينية، فهو لم يخرج ولن يخرج من «العصر اللاّهوتي». وبقدر ما تُضخّم الفروقات بين شعبين أو مجموعتين من الشعوب يقترب خطاب الحرب. يمكن هنا ملاحظة المفارقة في اتفاق أعداء الإسلام مع بعض الجماعات الإسلامية المناضلة في جعل السياسة والحياة الاجتماعية والحضارة والأدب العربي (أو التركي أو الإيراني) مسائل تخص المساجد. فالطرفان يؤكّدان بصورة غير قابلة للنقاش «أنّ التمييز النظري بين الديني والدنيوي هو تمييز غربي»[٣٠]. بالطبع لا يترابط الديني والدنيوي ولا المقدّس والمدنّس بالطريقة نفسها في أوروبا وفي العالم العربي والإسلامي. لكن هذا الترابط موجود بالضرورة. فإنّ مجرد تحديد الحيّز المنفصل أو الذي يُحاط بدائرة، لأنّه قدسي أو إلّهي، يعني رسماً للحدود، وبالتالي تعيين ما هو خارجها. إنّ تأسيس المقدس يعني إرساء قواعد نظام دنيوي. والإسلام على هذا الصعيد لا يختلف عن المسيحية وعن باقي ديانات

العالم. وقد أدّى على الدوام استبدال دين بآخر إلى تعديل في الحدود بين المقدّس والدنيوي إذ يمكن تبعاً للحالات تدمير المقدّس في الديانة المطرودة أو استعادته أو تحويله إلى دنيوي مشروع و(نقي)، أو إلى دنيوي غير مشروع (ونجس) وحتى شيطاني. فالكنيسة الكاثوليكية لجأت مثلاً إلى هذه الوسائل الثلاث في إزاحتها للوثنية اللاتينية القديمة. أبقت على روما مدينة مقدّسة، عموداً يربط السماء بالأرض، ونقلت لقب قيصر روما في القرن الرابع إلى خليفة القديس بطرس و«الحبر الأعظم». كذلك جعلت من اللغة اللاتينية (التي لم تكن لغة دنيوية صرفة قبل مجيء المسيحية) لغة طقسيّة مقدّسة. في المقابل، حافظت على الأدب اللاتيني الذي كان يحمل سمات دينية قوية، فأعادت نسخه ونقلته كنتاج دنيوي إلى الثقافة الأوروبية. فعندما نتحدّث عن تراثنا الكلاسيكي نعتبره دنيوياً وعلمانياً في موقع مقابل إن لم يكن متعارض مع المسيحية. أخيراً تمّ وَسْم الطقوس الزراعية القديمة اللاتينية وغير اللاتينية بالطقوس الشيطانية والسحرية خاصّة أنها غير قابلة للتحوّل إلى المسيحية. يتأكّد الترابط بين الديني والدنيوي، بين المقدّس والمدنّس، في أوروبا عبر مؤشّرات منها ما ورد هنا وهناك في العهد الجديد، ومنها الالتقاء اللاحق للإيمان المسيحي (ليس في الشرق الهلّيني هذه المرة بل في الحيّز اللاتيني الغربي) مع روما (التي كانت هي أيضاً وعلى طريقتها دين ودولة ودنيا)، وأخيراً الاسترداد (الواسع، وإن الجزئيّ) للمقدّس الروماني في المقدّس الكاثوليكي. لم يسلك الإسلام عند نشأته، في القرون الأولى للهجرة، عبر مسلك الكنيسة المسيحية عندما استقرّت داخل أسوار المدينة اللاتينية بين قسطنطين وتيودوس. فهو إمّا أنه استعاد ضمن مقدّساته المقدّس السابق له في الجزيرة العربية وخارجها، وإمّا أنّه أنزل بعضه إلى المستوى الدنيوي، وهذا ما حدث غالباً، وإمّا أنّه وسَمَ البعض الآخر بالنجاسة والشيطانية، وهذا نادراً ما حصل. فلا تناقض في القول إنّ «الثورة الإسلامية» قامت في أرض نشأتها كما في كلّ شواطىء المتوسط التي استقرّت فيها بحملة علمانية ودنيوية كبيرة بين ٦٢٢ و٧١١، فوسّعت أمام ملايين من البشر الحيّز الدنيوي. ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطعنا فهم نظرة المسيحيين الاسبان والفرنج إلى الإسلام بين القرنين الثامن والثالث عشر. فالثقافة اللاتينية كانت في حينه رهبانية في الأساس لا تمتلك سوى هامش دنيوي أو علماني ضيّق. والحملة التي بدأت في الجزيرة العربية الوثنية واستمرت في الأرض المسيحية السريانية، القبطية، البيزنطية أو اللاتينية (تونس الحالية واسبانيا) تجد مبرّرها في المقدّس الذي أرساه الكتاب المنزّل: فبعد اليوم، لا مقدّس متفشٍ، بل مكان وحيد يمتاز بتجريد شبه هندسي: فالقرآن يؤكّد أن الله لا يشبه أي مخلوق: «ليس كمثله شيء» (٤٢، ١٠)، يستتبع ذلك

هدم الأصنام التي كانت تستوطن مكّة ويعني أيضاً تحديداً للمقدس المسيحي الذي يحمل في جوهره الوساطة والوسطاء: الرهبان والكهنة والأديرة والكنائس والكهنوت والأسرار.

يمكن الاعتبار، في الماضي واليوم، أنّ الإسلام لم يضيّق الفسحات الدنيوية أو العلمانية في الحياة والثقافة (على الصعيد التاريخي العام، يمكن أيضاً القول إنه أسهم في توسيع هذه المساحات) بالقدر الذي أرسى فيه بعضها أو حافظ عليه أو نَقَله. إنّي مدرك أنّ هذا الادعاء قد يتناقض مع نظرة من يعتبرون العلمنة مجداً يحتكره الغرب. فالفكرة الشائعة تقول إنّ الإسلام ليس سوى قدسيّة لا غير. لكن التاريخ الاسباني يشهد لصالحي. فحركة الاسترجاع (Reconquista) أو ما رافقها على الصعيدين الثقافي والديني (Subreconquista) (والعبارة لأمريكو كاسترو) كانت حملة منهجيّة لإعادة بسط الكثلكة في بلد تمّت أسلمة وسطه وجنوبه إلى حدّ كبير. فعلى مستوى المقدّس لم تكن حملة استرجاع بل حملة تأسيس. وانتشرت في شبه الجزيرة الايبيريّة المقامات المقدّسة التي محاها أو ألغاها الإسلام. مزارات ريفيّة ومقامات للحج ترتبط بهذا القدّيس أو ذاك، أو ترتبط بظواهر نسكيّة، معابد تحتضن القربان المقدّس، صروح تستقبل الصُّوَر المقدّسة، عدّة الوساطة الضرورية للحوار مع الله، كهنة ورهبان. إنّ الثقافة الاسبانيّة كانت على الأرجح أكثر «علمانيّة» في أيام الأمويّين في قرطبة منها فيها بعد أيام الملوك الكاثوليك في طليطلة والأسكوريال. عام ١٩٧٨، أصدر فنسنت كانتارينو كتاباً مشوّقاً تحت عنوان «الصراع على اسبانيا بين الرهبان والمسلمين». إذ يبدو أنّه تمّ استدعاء المسلمين في القرن الثامن لمواجهة الاكليروس وأنّه بعد حرب دامت ٧٨١ عاماً توصّل الاكليروس إلى طرد المسلمين نهائياً. إنّ هذا العمود الفقري للتاريخ الاسباني يعيدنا مباشرة إلى ما حدث في الجزيرة العربية قبل ٨٩ عاماً من نزول طارق بن زياد على الشواطىء الاسبانية، أي يعيدنا إلى ظهور الإسلام الذي جعل من الكعبة والكتاب المُنزَل الحيّزين المقدّسين الوحيدين. إنّ إحياء الديانة الابراهيميّة حرّر الثقافة والطبيعة من مقدّس منتشر ومتعدّد ونقلها إلى الحيّز الدنيوي. تحجّم وضع الكهنة والرهبان في الثقافة والمجتمع وتقلّصت الروح والقداسة في الطبيعة.

ظهرَ «الدنيوي» أوّل ما ظهر في نصّ القرآن نفسه. فنزوله من السماء أفقدَ شعراء الجاهليّة أوّلية الكلمة ،فخسر كلامهم سموّه وقدسيّته ليتحوّل إلى الدنيويّ. أضف إلى ذلك أنّ مفهومات التنزيل والإعجاز - دون الكلام عن أُميّة النبي - تنطلق من تصنيف ضمني للأنواع الأدبيّة، فلا شيء مشتركاً بين الشعر الإنساني وكلام الله. فالقرآن ليس

عملاً شعرياً وقد أصرّ أعداء محمد الوثنيين على نكران هذا التمييز مدّعين أنّ ما جاء على لسانه من وحي ليس سوى كلام شعري مثل غيره. وينزع دارسو الإسلام اليوم إلى إدراج القرآن في المسار الكبير للنصوص الملهمة في الشّرق القديم... فبحسب الفكرة العربية القديمة، ليس للشاعر في الحقيقة كلام شخصي ذلك أنّ أبياته ليست ملكاً له بل هي تصدر عنه. والشاعر مسكون بالجنّ، إنّه المجنون[٣١]. هكذا أصرّ المشركون المتصلّبون على القول إنّ القرآن شعر وإنّ النبي مجنون (٤٤، ١٤)، والجنّ الذين خلقهم الله من «مارج من نار» (٥٥، ١٤)، كما خلق آدم من طين، هم «حوريات» و«ستيرات» الصحراء أي القوى الجهنّمية الخفية، وفي الوقت نفسه الوسطاء بين البشر والملائكة. فيهم إفادة للشعراء وضرر وتهديد لباقي الناس (٦، ١٢٥). لم يلغهم الإسلام بل وضع لهم حداً على غرار الذميين من اليهود والمسيحيين في العهدين الأموي والعباسي. إبليس - الشيطان واحد منهم، ولو أنهم لا ينتمون جميعاً إلى مملكة جهنّم، فبينهم قبائل إسلامية[٣٢]. إنّ هذا اللبس حول الجنّ في الكتاب أدّى إلى فروقات حول وضع الشعر والرقص والموسيقى في المجتمع الإسلامي إذ تراوح التعامل معها بين التساهل العام الذي يصل إلى حدّ الإقبال الشديد أحياناً وبين النبذ في فترات التشدّد الديني. فهناك تقليد يمكن بعثه يقول إن لإبليس «أنبياء، وهم العرّافون، وكتاباته وهي الشعر والوشم، وتقاليده وهي الأكاذيب، ومؤذّنيه وهم الموسيقيون»[٣٣]. ففي بعض البلدان يعتبر إدخال آلة موسيقية إلى المسجد خطيئة بينما توجد في بلدان أخرى موسيقى دينية متطوّرة جداً (تركيا مثلاً). إنّ هذا المثل وحده كاف للدلالة على أنّ علاقة المقدّس بالدنيوي ليست موحّدة في الإسلام (مثلها مثل علاقة المحرّم والمحلّل). لكن هناك بعض الثوابت الظاهرة في الزمان والمكان. فلا يوجد في الإسلام تعليم مدرسي أو جامعي يقتصر على حفظ القرآن وشروحاته الصحيحة. فهنالك الأدب (ترجمته بكلمة «Littérature» غير صحيحة وهو يحوي إضافة إلى الأدب السلوك والتهذيب وحسن التصرُّف في المجتمع). إنّه الثقافة العامة حول كل شيء والتي يتمّ نقلها بنوع من «الحياد الديني» فيمكن للأديب أن يكون مؤمناً أو غير مؤمن. فلا يؤثّر ذلك على قيمة «أدبه»[٣٤].

إنّ التعلّق بالأدب العربي قد سمح بالانفتاح على مواقف وقيم وأفكار خارجة عن الإسلام أو سابقة له. إنّ الاهتمام بشعر الجاهلية (الذي أظهر طه حسين في بداية هذا القرن أنّه شعر مُنتحل ومتأخّر عن الإسلام مما أثار ضجّة كبيرة في العالم العربي) يفترض التساهل الواقعي مع فنّ الغزل («العذري»، من قبيلة بني عذرة الوثنية التي ماتت كلّها بداء الحب) القائم على تأليه الحبيبة وتفوّقها المطلق على حبيبها[٣٥]. فالشعر «الوثني» وأدب

«الغزل» لا ينتميان إلى الحيّز الإسلامي. فالإسلام مؤسّس مثل باقي ديانات «العرق» الإبراهيمي أو ربّما أكثر على اختفائية الله وذكوريته. لكن الشعر الجاهلي لا يشكّل البعد «الدنيوي» (مقابل المقدّس القرآني) الوحيد للكتابة العربية. فالطوائف اليهودية في القرون الوسطى، من العراق إلى اسبانيا، أفاضت في استعمال اللغة التي جاء بها المسلمون. وقد كتب ابن ميمون «دليل الحيارى» بالعربية وليس بالعبرية، كما تبنّت الطوائف المسيحية في سوريا ولبنان ومصر اللغة العربية. وغني عن التذكير الدور الذي لعبه الموارنة والملكيين في النهضة الأدبية في القرن التاسع عشر. كما أسهم التطوّر الكبير للفلسفة وللعلوم بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر في تأكيد البعد «الدنيوي» (أو الخارج عن المقدّس في القرآن) للّغة العربية. فالأمّة الإسلامية تلقّت جوهر الميراث الهيلّيني وكلمة «فلسفة» تؤكّد هذا الأصل اليوناني. ولا يوجد عند المسلمين هذا المزج بين التفكير الفلسفي والتفكير اللاهوتي، بين الماوراء والكتاب المقدّس، وهو مزج امتازت به ثقافات الشرق الأقصى. فالفلاسفة كانوا أولاً فلاسفة ومن ثم رجال دين، وهم لم ينشغلوا بالدين إلّا عندما كان يتعارض مع تفكيرهم الفلسفي وذلك للتوفيق بينهما[٣١]. حتى أنّ بعضهم لم يهتمّ بذلك فوصل الأمر بهم إلى عدم احترام المعطى القرآني، ومنهم الرازي (أبو بكر الرازي توفي سنة ٩٢٥، ٣١٣ هجرية) الذي شكّك في ضرورة النبوّة. إنّ أهم ما استعادته أوروبا اللاتينية في القرون الوسطى من العالم العربي - الإسلامي كان بالتحديد «مساحتين دنيويتين» مسوّرتين داخل الكتابة أو الكلمة العربية: تفسير أرسطو (إضافة إلى «لاهوت» أرسطو وهو في الحقيقة تجميع عربي لِتُساعيّات أفلوطين) والعلوم القائمة والمتطوّرة في المنظور الأرسطي من جهة، وفن الغزل بما فيه الحبيبة المؤلّهة والحبيب المخلص عبر الأندلس ومنطقة البيرينه، من جهة أخرى. وقد استطاع العلماء كشف الخيط الذي يربط غيّوم داكيتان بشعراء الجاهلية[٣٢]. فيجوز الاستنتاج من هذه الوقائع المعاصرة أو العائدة إلى القرون الوسطى أنّ الكلمة العربية، الشعر والأدب، الفلسفة والعلوم، لم تكن أسيرة المقدّس الملازم للكتاب المُنّزَل. لكن دنيوية هذه المجالات المشار إليها لا تسمح بنسيان عروبة الإسلام التي لا تمحى، إن في الشرق أو خارجه، ذلك أنّ اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي تتم بها الصلاة والتجويد القرآني. ويبيّن لوي ماسينيون ذلك بوضوح عندما يقول «إنّ الإسلام محوري بالنسبة إلى العرب كما اللغة العربية محورية بالنسبة إلى الإسلام». ولا يبدو أن لغة الجنّة هذه تتمتع بوضع متوازٍ في الزمان والمكان بصفتها كياناً أو حيّزاً للمقدس. فنلاحظ تنوّعاً كبيراً في العالم الإسلامي حيث نجد لغاتٍ وطنية كالتركيّة والفارسيّة أو الأوردو أو المالية[٣٣]، وحتى داخل المنطقة العربية في حال وجود

طوائف مسيحيّة عربية مثلاً. وعندما تعتبر السلطات الجزائرية اللغة العربية لغة قومية فإنها تعلن هكذا عن بعدها الدنيوي والعلماني ودورها في أن تكون لغة «الحديد والفولاذ» كما قال هواري بومدين. لكن لا يزال عدد كبير من الطلاب الجزائريين يلاقي صعوبة في قبول اللغة العربية كأداة للأفكار والقيم غير المرتبطة بالدائرة المقدّسة أو حتى بالإسلام. فمدّرس العربية المسيحي المصري أو السوري كان يثير دهشة الجزائريين بقدر ما أثار دهشتهم أن آية الله الخميني المسلم يلقي تصريحاته بالفارسية وليس بالعربية بالطبع كان تطوّر لغة وطنية مختلفة تماماً عن اللغة المقدّسة في ايران، ومنذ القرون الأولى للإسلام، عنصراً موازياً للعروبة وللتراث العربي الذي كانت الوثنية «تاريخه القديم»[٢٩]. ويسترجع الفردوسي في «الشاهنامه» (وهي تقميش نثري للتقاليد الإيرانية قبل الإسلام) تأكيد هويّة وطنية متمايزة عن هوية الجماعة الدينية ويعود كتاب الفردوسي إلى ٩٥٧. إنّ اعتماد الفارسية لغة ثقافة سابق للفرنسية والإسبانية والانكليزية. وتستعمل تركيا لغتها كلغة رسمية ووطنية منذ القرن الرابع عشر بينما كانت مداولات المجلس المجري لا تزال تجري باللاتينية في القرن الثامن عشر. إنّ حصر اللغة العربية داخل الدائرة المقدسة صار أمراً واقعاً منذ وقت في العالمين التركي والإيراني. ولا يدرك الأوروبيون الغربيون هذا البعد الدنيوي للإسلام كعالم متعدّد لغوياً وثقافياً وذلك بسبب سراب جغرافي، فنظرهم مشدود إلى شواطىء المتوسّط الإفريقية حيث لم تنتج اللغة التي جاء بها المسلمون حيّزاً دنيوياً للغة وطنية أخرى على امتداد المنطقة من مصر إلى المغرب مروراً بأندلس القرون الوسطى. فاختفت اللغة القبطية، ولم تنجُ اللغة البربرية إلا بعسر شديد[٣٠]. لكن لَمْ لا يكون الانتشار الواسع للفرنسية أو الانكليزية في البلدان العربية والقدرة المذهلة للعديد من أبنائها على اتقان لغتين أو أكثر مؤشّرَيْن على حاجة اجتماعية وثقافية حقيقية لإحياء الدائرة الدنيوية.

ويؤكّد على هذه الفرضية الواقع الآتي: إنّ من يظهر اهتماماً بالغاً باللغات ليست المناطق التي عرفت حضوراً أجنبياً خلال المرحلة الاستعمارية. وهذا التطلّع إلى اللغات لا يتناقض مع الارتباط بالهويّة الثقافية العربية والإسلامية أو بحبّ اللغة العربية. وحتى الذين يسمون بـ «المتفرنجين» يشهدون يومياً على ذلك. إنّ إمكانية الواقع الدينوي للإسلام في استيعاب القيم واللغات الآتية من أوروبا يتأتّى من البعد الشامل لهذا الواقع تماماً كما يستوعب ما هو إيراني وتركي وهندي. وضمن هذه الشمولية بالذات، يلقى الانفتاح على القارات كلها ما يثبت سبب وجوده. والجميع يقبل بهذه الحقيقة ما عدا الذين ـ في أوروبا أو في مكان آخر، وسواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين ـ

يصرّون على اعتبار الإسلام ديناً وطنياً أي دين العرب. وإذا كان صحيحاً أن الكعبة معبد آدمي وإبراهيمي، وأن القرآن كتاب منزل لجميع البشر، فإنّ عروبة الإسلام ورسالته لا تستطيعان جعل التعريب حاجة ملحّة للإنسان ولمن يعتنق الإسلام. ومثلما لا تستطيع الصلة بين الأمّة الإسلامية والهويّات الوطنية المختلفة، أو بين اللغات المقدّسة والدنيوية لقيم الدنيا من جهة وعالم الدين من جهة أخرى، أن تجيب عن تحديد بسيط موحّد في الزمان والمكان، هكذا الأمر أيضاً بالنسبة إلى الصلة بين السياسي والديني. وغالباً ما وصفت (وأدانت) أوروبا الإسلامَ على أنه تيوقراطية دون أن تجهد نفسها في تفسير هذه الكلمة. وإذا ما استثنينا الأماكن التي شهدت تطوراً لدور رجال الدين كما في ايران الشيعية، فإنّ هذه التيوقراطية، إذا كان ثمة تيوقراطية فعلاً، لا تستطيع أن تمارس وجودها حقاً من قبل متخصّصين بالقرآن. وقد نستطيع الكلام على تيوقراطية علمانية إذا ما تعلّق الأمر بالدولة الأموية والعباسية حيث كان رجل الدولة وهو في آن معاً زعيم أمّة المؤمنين لا يملك الصلاحيات اللاهوتيّة التي تؤكّد عليها المجامع العلمية. وفي هذه المجامع يجب تطبيق التحديد نفسه على الدولة الرومانية في زمن تيودوس وعلى بيزنطية، وعلى الدولة الكارولنجية (Carolingien)، وعلى اسبانيا في زمن حكم الأسرة النمساوية حيث لم تكن كلمة الملك في الشؤون الدينية ذات شأن، حتى ضد البابا، لأنه كان الوحيد الذي يشرف على محاكم التفتيش وعلى تسمية مسؤوليها. ومن جهة أخرى، أكّدت التجربة العثمانية أنّ الدين، وبالتحديد الشريعة، لم تكن الملهمة الوحيدة للقضاة. وتكمل هذه الشريعة، أو تغيّر فيها، الدولة بصفتها مؤسّسة دنيوية تعتمد على مجموعة «قانون نامة»[١١].

ومَن يستطيع، والحالة هذه، أن يردّد بأنّ الإسلام مؤلّف فقط من تعدّيات لامتناهية للمقدّس على الدنيوي؟

لقد أردت من خلال ما تقدّم أن أؤكّد على مسألتين عامّتين وجوهريّتين: المسألة الأولى أنّ ثمة وحدة في الجنس البشري تتخطى الحدود وتنوّع اللغات والثقافات وتتجلّى على مستوى نماذج المقدّس. والمسألة الثانية أنّ الإسلام، بوصفه ديناً ابراهيمياً، وعلى الرغم من عربيّة كتابه المنّزل يتّصف بالشمولية والعالمية، أي أنّه قادر أن يتعايش مع فسحات دنيوية مختلفة وأن يعيش شموليّته على طريقة التعدّدية الثقافية. وللأسف لا شيء قيل حتى الآن حول الطريقة التي يصل بها مجتمع إسلامي بين الزمن الدنيوي والزمن المقدّس من خلال التفاوت بين السنة الشمسية (أو إيقاع الفصول) والسنة الهجرية التي

هي سنة قمرية. ولا شيء قيل أيضاً حول الكلمات التي يستعملها القرآن ليعني بها الله والمقدّس أو الدنيوي، وتصنيفات الطاهر أو النجس، والمحلّل والمحرّم. والكثير من هذه الألفاظ، بل وأبرزها، ينتمي إلى جذور واشتقاقات متناقضة، إلى صنف من العبارات التي تسميها القواعد العربية بالأضداد[٢١]. وإنّ الاشتقاقات الثلاثة الأكثر أهمية والمشتركة بين عربية القرآن وعبرية التوراة، دون التحدث عن اللغات السامية الأخرى، هي /قدس/، /حرم/، /رحم/... ولا يستعمل الكتاب المنزل الجذر /قدس/[٢٢] سوى عشر مرات في معانٍ ايجابية مثل «الوادي المقدّس» في طُوى حيث زار الله موسى (٢٠، ١٢). أما الجذر /حرم/ فأكثر تناقضاً من /قدس/ في التوراة والقرآن. فالكلمة العبرية ha - herem تعني ما هو ملعون ومهدد بالخراب كأرض كنعان، وما هو مقدّس في آن، كما في العربية الفرق بين «حرم» و«احترم». فالحرم يمثّل كل خطر يتهدّد الكائن الدنيوي بسبب تجاوز للمقدّس أو إفراط في المدنس[٢٣] والحرام هو الحيّز المقدّس في مكّة والحرم كلّ مقدّس محظور من الكعبة إلى الحريم حيث النساء، وبالتالي النساء كجنس ومجموعة. أمّا أكثر الجذور غموضاً فهو /رحم/ الذي يُشتقّ منه اسمان إلهيّان أو ثلاثة بدءاً بالآية الأولى «بسم الله الرحمن الرحيم». وقد برهن جاك جومييه (Jomier)[٢٤] أنّه يمكن إبدال كلمة الله بكلمة الرحمن في كل الكتاب. أمّا الرحيم فهي صيغ الرحمن ولو أنها أقلّ استعمالاً. تتّفق الديانات الإبراهيميّة الثلاث على إعلان رحمة الله اللامتناهية وجذور العبارات المستعملة تكاد تتشابه تماماً. فسفر «الخروج» (٣٤، ٦) يقول عن الله إنّه (رحوم) وتلمود بابل يستعمل كلمة رحمن كمرادف لكلمة الله[٢٥]. والجذر الأوّل والأصغر في العبرية هو رحم، ومعناه كلّ أو جزء من «عضو الأنثى التناسلي»، كما يعني «الفتاة». أمّا في العربية فالرحم له المعنى الأوّل إضافة إلى «رابط القربى». إنّ إله التوراة والقرآن الذكوري لا يبدو منفصلاً تماماً عن العالم الأنثوي. إنّ لعبة الأضداد (أو شبه الأضداد) تكشف عن تكوُّن النصّ التوحيدي كما تشير إلى وجود غامض لبعض النماذج المقدّسة في ثناياه كالآلهة الكبرى و«الخنثى» (متعلّق بالجنسين معاً)، وهما بالضرورة سابقان للكتاب المُنْزَل يعود أصلهما إلى الحضارة السومرية. فالشرق القديم ومعه البشرية كلّها «قال» المقدّس أوّلاً في الجسد وعبر الجسد، والجسد مؤنّث أو مذكّر، ومن بعدها تمّ الانتقال إلى المكتوب. ويُعتبر هذا الانتقال في الحيز القدسي من الجسد إلى الكتابة تقدُّماً كبيراً في اتّجاه التجريد والسّمو. والإسلام شاهد أكيد على هذا التقدّم البشري، وهذا هو البرهان الأكيد على قيمته وعلى عالميّته.

هوغ ديدييه

[باريس]

الهوامش

(١) ر. أوتو، «المقدّس»، منشورات «بايو»، ١٩٦٦، ص ٤٤.
(٢) ر. غارودي، «الإسلام يسكن مستقبلنا»، «ديكله دوبروير»، ١٩٨١، ص ٨٠ ـ ٨٢.
(٣) إ. دوتشير، «ستالين»، N.R.F، ١٩٥٣، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.
(٤) غاستون بوتول، «الحرب»، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٣، ص ١١ ـ ١٢. ورينيه جيرار، العنف والقداسة، «غراسيه»، ١٩٧٢.
(٥) م. أركون، أ. غيلوز، «الحجّ إلى مكّة»، تونس، ١٩٧٧، ص ١٢.
(٦) «موسوعة الإسلام»، ألفرة، ١٩٤٣، ورد في جـ. أ. غرونيبوم، «هوية الإسلام الثقافية»، «غاليمار» ١٩٧٣، ص ١١٣.
(٧) فتّال، «قانون الأحوال الشخصية لغير المسلمين في بلاد الإسلام»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨، ص ٦١ و١٤٨ ـ ١٤٩.
(٨) انظر: «القرآن» ٥٦، ٧٧ ـ ٧٨: «في كتاب مكنون لا يمسّه إلاّ المطهّرون».
(٩) غرونيبوم، المرجع نفسه، ص ١٢١.
(١٠) عبارة قيلت في التحكيم بين علي والأمويين.
(١١) أ. دوما، «المقدس»، الموسوعة العالمية، XIV، ص ٥٨٠.
(١٢) تعبير شائع وخاطئ، لأن الكنيسة والكنيس لهما أدوارا منفصلة ومتنافسة.
(١٣) شلحت، «بنية المقدّس عند العرب»، «ميزونوف»، ١٩٦٤، ص ١٣٩.
(١٤) وارد عند غارودي، المرجع نفسه، ص ١٨٩.
(١٥) شلحت، المرجع نفسه، ص ٢٤٣ وص ٣٢٥.
(١٦) مكان.
(١٧) م. إلياد، «المقدّس والمدنّس»، «غاليمار»، ١٩٦٥، ص ٣٤.
(١٨) المرجع نفسه، ص ٧٩.
(١٩) أركون وغيلوز، المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٢٠) ل. بختيار، «التصوّف»، «سوي»، ١٩٧٨، ص ٢٨.
(٢١) ل. بختيار، المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٢٢) ر. كاسبار، «في اللاهوت الإسلامي»، روما ١٩٨٧، I، ص ٧٣.
(٢٣) أركون وغيلوز، المرجع نفسه، ص ١٨.
(٢٤) شلحت، المرجع نفسه، ص ١٥.
(٢٥) ج. ن. روريش (Roerich)، الترجمة الإنكليزية للحوليات الزرقاء.
(٢٦) أ. كوهين، «التلمود»، «بايو»، ١٩٨٠، ص ١٨٥.
(٢٧) ف. لوسكي، «على صورة الله ومثاله»، «اوبيه ـ مونتين»، ١٩٦٧، ص ١٢٣ ـ ١٣٧. ويلسون، «كلمن نورين»، «ألبين ميشال»، ١٩٧٨، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٢٨) أ. مايروفيتش (Meyerovitch)، «الروحانية والشعر في الإسلام»، «ديكلي دوبروير»، ١٩٧٢، ص ٢٣٧.
(٢٩) م. بواسار (Boissard)، «الإسلام الإنساني»، «ألبين ميشال»، ١٩٧٩، ص ٣١٦.
(٣٠) غرونبوم، المرجع نفسه، ص ٢٣٦.
(٣١) شلحت، المرجع نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٣٢) شلحت، المرجع نفسه، ص ٧١. وكاسبار، المرجع نفسه، ص ٢٣.
(٣٣) كاسبار، المرجع نفسه، ص ٤٦.
(٣٤) غرونبوم، المرجع نفسه، ص ٣٨ و٧٣.
(٣٥) الجديدي، «شعر الغزل عند العرب»، الجزائر، «سنيد»، ١٩٧٤، ص ٨٠ ـ ٨٨.
(٣٦) ر. كاسبار، المرجع نفسه، ص ٢.
(٣٧) ر. مينينديز بيدال، «الشعر العربي والشعر الأوروبي»، مدريد، «أوسترال»، ١٩٦٦، ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٣٨) هـ. ديديه، في: «مجلة اللغات»، وهران ـ عدد كانون الثاني ١٩٨١.
(٣٩) أ. ميكيل، «الإسلام وحضارته»، «أرمان كولين»، ١٩٧٧، ص ٥٤.
(٤٠) هـ. ديديه في «مجلة اللغات»، وهران، عدد كانون الثاني ١٩٨١، ص ٧ ـ ٧٦.
(٤١) أندريه ميكيل، المرجع نفسه، ص ٢٤٦.
(٤٢) راجع: «التضاد في الثقافة العربية» مقالات جمعها كل من جاك بيرك وجان بول شارني، منشورات «أنثروبوس»، ١٩٦٧، ص ٢٦ ـ ٣٠ و٢٩٦ ـ ٢٩٩.
(٤٣) ج. شلحت، المرجع نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٤٤) ج. شلحت، المرجع نفسه، ص ٦٢ و٢٥٦.
(٤٥) جوميه، «الرحمن في القرآن»، «ميزونوف»، ١٩٥٧، ص ٣٦٢ ـ ٣٨١.
(٤٦) أ. سفران، La Cabale، «بايو»، ١٩٧٩، ص ١٤.

كلود كلاين
Claude Klein

وضع اسرائيل المعقد

حول مسألة قديمة

خريف ١٩٩٠ . أزمة الخليج ونتائجها المذهلة . دخول الانتفاضة مرحلة جديدة، إذ بدأ يُسْتَعاض عن الحجارة بالسّكاكين. وبدأنا نشهد، هنا وهناك، ظهور الأسلحة. وفي خريف ١٩٩٠ أيضاً، بدأ وصول يهود روسيا يكتسي مظهر كارثة حقيقية: ٣٠ ألف شخص في شهر تشرين الأول (أكتوبر)، ثمّ ٥٠ ألفاً في شهر كانون الأوّل (ديسمبر). ٤٠٠ ألف شخص للعام ١٩٩١! كلّ يوم وكلّ ليلة، كان مطار اللدّ يستقبل ما بين ١٠٠٠ و١٥٠٠ مهاجر. ألم يؤذَن لشركة «العال» أن تؤمّن رحلاتها حتّى في يوم السبت، بسبب إلحاح المسافرين ولتأمين سلامتهم[1]؟ ما هي القضايا التي ناقشها الكنيست؟ وعَمَّ يتحدّثون في الجامعات؟ وما هي المسائل التي تشغل الجماهير؟ هل هي أكلاف عمليّة دمج المهاجرين التي تجاوزت، لأوّل مرّة، المبالغ المخصّصة لوزارة الدفاع؟ أم تلك التي تعالج مشكلة الذين بلا مأوى وجزء من هذه المشكلة سببه الهجرة المكثّفة؟ وهل ستُعالج أخيراً، وبجدّ، مشكلة الماء والجفاف التي تتهدّد البلاد؟ هل من مسعى، أخيراً، إلى حوار جادّ حول الانتفاضة وحول ضحاياها من الطرفين؟

لا، فنحن أبعد ما نكون عن ذلك. وها إسرائيل، مرّةً أخرى أيضاً، تجد نفسها ملاحقة بشبح «ثقافة القتال» (Kulturkamph). ولقد دخل الكنيست في نقاش طويل ومؤلم سيؤدّي إلى تبنّي دُفْعَة من القوانين الدينيّة وذلك إثر توسيع هامشي للائتلاف

الحكومي. ولنذكر هنا هذه القوانين التي قد يبدو بعضها مضحكاً بسبب طابعها الرجعي، ويبدو بعضها الآخر خَطِراً:

ـ قانون هدفه التقليص من عدد اللجان (في المستشفيات) المؤهّلة لمنح إذن بالإجهاض[2].

ـ قانون يمنع لصق إعلانات تُعَدّ «مخلّة بالآداب»[3] أو «عدائية تجاه المشاعر العامّة»[4].

ـ قانون يهدف إلى الحدّ من الحالات التي يُسْمَح بها استعمال المواصلات العامّة خلال السبت وأيّام الأعياد[5].

ـ قانون يطالب البلديات بأن تأمر بإغلاق المنشآت العامّة كلّها (مقاهٍ، مطاعم، صالات السينما) أيّام السبت والأعياد[6].

ـ قانون يحرّم بيع لحم الخنزير ومشتقّاته[7].

هذه هي، إذن، القوانين. ويمكننا أن نشيح النظر عن البراهين التي يقدّمها هذا الفريق أو ذاك. وهناك فريقان أساسيان: الفريق «الأرثوذكسي» الذي تقوم مرجعيّته على القِيَم اليهوديّة التي يجب أن تُصان في الدولة اليهوديّة، من جهة، وفريق آخر يتضمّن مفكّرين من مختلف الفئات، ومن بينهم بعض السياسيين (. . .)، من جهة ثانية.

على أيّ حال، فليس في ذلك كلّه من جديد. ودائماً كانت الائتلافات الحكوميّة الإسرائيلية لا تتمّ إلاّ بدعم من الأحزاب الدينية[8]. وصحيح أنّ ثمّة نقاط اختلاف بين ما كان والوضع الراهن، لكنّها نقاط اختلاف بسيطة نسبياً[9]. . .

مظاهر جديدة؟

يبدو النقاش العامّ حول القوانين الدينيّة، أحياناً، مضطرباً، ويبلغ درجة عالية من الاحتدام. أما زعماء حزب العمل وحزب «المابام»[10] وحركة حقوق المواطن[11] وحزب «شينوي»[12]، فهم يدينون، من دون استثناء، القوانين الجديدة، ويبدون استعدادهم للتصويت ضدّها. ومع ذلك، لنستمع إليهم عن قُرب. فماذا يقولون لنا مثلاً بالنسبة إلى القانون المتعلّق بالمتاجرة بلحم الخنزير؟ هناك، أولاً، إدانة كبيرة لهذا القانون من قِبَل هؤلاء. وقد استعملوا كلّ الصفات الممكنة للتشهير بهذا القانون الذي «يتدخّل حتى في

اختيارنا لطعامنا»! (ألا يمنع هذا القانون المطاعم من تقديم هذا النوع من اللحم؟) وأكثر من ذلك، سيترك هذا القانون أثراً اقتصادياً سلبياً، كأن يدفع إلى الإفلاس كيبوتز «ميزرا» (الواقع في الجليل بالقرب من الناصرة) الذي أنشأ صناعة غذائية متطوّرة في هذا المجال. وسيحكم بالبطالة على أكثر من عشرة آلاف شخص، بينما نسبة العاطلين عن العمل مرتفعة جداً. ولذلك يرى هؤلاء أنّ من الواجب رفض هذا القانون «الديني» المخلّ بحقوق المواطن. لكن على الرغم من ذلك، لا أحد من زعماء الأحزاب التي أتينا على ذكرها، يأكل لحم الخنزير. هذا على الأقلّ ما يصرّحون به. فبعضهم يعلن أنّه لا يغتذي إلّا بالنبات ولا يأكل اللحم أبداً، وبعضهم الآخر يصرّح بأنّه لا يحبّ هذا النوع من اللحم (حتّى ولو تسنّى له أن يتذوّقه).

حول معنى هذه التصريحات، سأُقدّم فرضيّتين

الفرضيّة الأولى تستند، بكلّ تأكيد، إلى الفكرة القائلة بأنّ المدافعين عن الحريّة وعن العلمنة يقولون الحقيقة. وفي الواقع، لماذا لا يمكن الاعتبار أنّ بمقدورهم قول الحقيقة؟ حقيقتهم هم. بكلام آخر، إن سياسيّي اليسار العلماني لا يأكلون لحم الخنزير، إمّا لأنّهم لا يحبّون هذا اللحم، وإمّا لأنّهم لا يأكلون اللحم على الاطلاق. هكذا إذن تعتمد حجّتهم على شكل خاصّ من أشكال البلاغيّة السياسية التي سأعود إليها لاحقاً، والتي يمكن اختصارها على النحو الآتي: إنّي أُدافع بحزم عن الحريّة ما، عن نشاط معيّن، لا أمارسه أنا بنفسي. فأنا لستُ متأثراً بقانون المنع هذا (منع بيع لحم الخنزير ومشتقّاته، في البيوت والمطاعم). أُولستُ، انطلاقاً من ذلك، رجلَ مبادىء حقيقياً؟ فأنا أناضل من أجل أو ضدّ قوانين لا تمسّني شخصياً.

لنتفحّص الفرضيّة الثانية. لنتخيّل الآن أنّ الرجل السياسي المقصود لا يقول الحقيقة. اي أنّنا نفترض أنّه في الواقع يأكل من هذا اللحم من حين إلى آخر، وربّما كان يحبّ اكله. ولكنّه لا يريد أن يعترف بذلك علانيةً لاعتباره أنّ مجرّد الاعتراف ـ وهنا يكمن سبب لجوئه إلى الكذب ـ هو نوع من التحدّي والإثارة. ونتساءل: هل نستطيع أن نتكلّم، في هذا الصدد، على شبه محرّمات اجتماعية؟ وإذا كان هذا المحرّم موجوداً ـ وأجرؤ على القول هنا بأنّه موجود ـ فهو لا ينحصر في أكل لحم الخنزير أو عدم أكله، بقدر ما ينحصر في الاعتراف بذلك، بصورة علنيّة.

لنبحث عن حالات أُخرى مُماثلة. أُلاحظ أوّلاً أنّه يوجد عدد قليل من رجال السياسة الذين يتجاسرون على الاعتراف بأنّهم لا يصومون في «كيبور» أو أنّهم يأكلون

الخبز في «بسّاح». لكن لنحاول أن نعمّق هذه الأسئلة: إنّ احترام الصيام في «كيبور» يبدو أكثر جدّيةً من احترام تحريم لحم الخنزير أو الخبز في «بسّاح». والغريب أنّ هذه الملاحظة تفسّر بلا شكّ غياب قانون محدّد حول احترام يوم «كيبور»، بينما توجد قوانين بالنسبة إلى المحرّمات الأخرى المذكورة[١٣].

وهكذا يطالعنا، بشكل واضح، كيف يقتحم الدين السياسة. وهذا الاقتحام ماثلٌ هنا أكثر ممّا هو مثال في التشريع أو في أيّ محظور آخر. والمقصود هنا هو المسمّى وغير المسمّى. فالرجل السياسي غير المتديّن يكشف لنا، أكثر من أيّ رجل آخر، الجوهر الأعمق للثقافة السياسية الإسرائيلية التي تطبعها التقاليد الدينيّة.

شيء من النفوذ

سواء اعتبرنا تظاهرات الخطاب السياسي رموزاً أو محرّمات، فإن النتيجة في نهاية المطاف واحدة. وباستطاعتنا أن نميّز بوضوح محاصرة المجال الديني للسياسة، وينتج عن ذلك نهجٌ يصعّد الانتماءات الحزبيّة. وإذا ما سعينا إلى تحديد هذا النفوذ بطريقة دقيقة، فإنّنا نكتشف أنّه نهج مرتبط ببعض المجالات التي تعكس التقاليد اليهوديّة المتقدّمة. ألا يتردّد بعض رجال الدين اليهود في اعتبار منع لحم الخنزير أحد الرموز «السلبية» للهوية اليهودية نفسها[١٤]؟

رمز؟ تحريم؟ المقصود هو التمثُّل، النهج العامّ المعارض للنهج الخاصّ ضمن هذا المنظور ـ وهو منظور الأحزاب الدينيّة بالأخصّ، لكنه ينجح في أن يفرض نفسه أبعد من الحلقة الضيّقة التي ينطلق منها ـ يقتضي أحد أشكال تمييز الدولة اليهوديّة كما هي (هذا إذا لم يتمّ التوصّل إلى تصوُّر دولة مبنيّة بأكملها على الدين)، إيجاد صِيَغ تسويات رمزية. وهكذا وجد ممثّلو الدولة (رجال الدولة، والديلوماسيون في مراكزهم في الخارج) أنّهم ملتزمون بمسلك عامّ معينّ يأخذ أكثر فأكثر شكل الإكراه. فالمطلوب من هؤلاء أن يحترموا رسمياً السبت وقواعد دينيّة أُخرى. ومن هنا مثلاً مَنْع شركة «العال» ـ المطبّق، من الآن فصاعداً، بصورة حاسمة ـ من القيام برحلاتها الجويّة أيّام السبت والأعياد[١٥]: هل يمكن أن نتخيّل في مكان آخر غير إسرائيل وجود شركة طيران تتوقّف عن العمل طولَ أكثر من ستّين يوماً في السّنة؟

إنّ البُعْد الرمزي، بالنسبة إلى الأحزاب الدينيّة، يمكن أن يتّخذ أيضاً أشكالاً أُخرى أكثر غرابة. فهناك مثلاً صعوبة في إلغاء بعض القوانين التي لم تطبّق منذ زمن

طويل. وهذه هي حال تحريم العلاقة الجنسيّة بين الرجال، ويرقى هذا التحريم إلى فترة الانتداب. ولم يُلْغَ هذا القانون إلاّ بعد تدخّل برلماني. وكانت الأحزاب الدينيّة ترفض هذا الالغاء خوفاً من إعطاء نوع من الشرعيّة لسلوك يعتبره الدين جديراً بالعقاب. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ القوانين الدينيّة لا تُفرض غالباً إلاّ بعد ضغوط الأحزاب الدينيّة . . .

الى أين؟

هل تملك المطالب الدينيّة المقدرة على الاستمرار؟ هل يجب التفكير بأنّ هذه المطالب لا حدود لها؟ ومن قال إنّ المنع لن يشمل غداً تنقّل السيارات أيّام السبت والأعياد! هل يُصار إلى مَنع بعض المطاعم[11]؟ هل سيفرضون مثلاً الاحترام الكامل للسبت؟ هل سيطالبون وسائل الاعلام المرئيّة والمسموعة أن تتوقّف عن البثّ نهار السبت[12]؟

ردّاً على هذه الأسئلة، يمكن أن نفكّر في جملة من الإجابات انطلاقاً من بعض المعايير والثوابت التي تكشف عنها التجربة السياسية الإسرائيلية.

من الممكن البحث عن حدود (أو لا حدود) النفوذ الديني في معيار أسمّيه بـ «الممكن احتماله عن طريق اللامبالاة»، ذلك أنّ أغلبية المواطنين اليهود في الدولة الإسرائيلية لا تشعر أنّها معنيّة مباشرة بالتدابير التي يتّخذها المسؤولون. لكن هناك مجال آخر لتدخّل الدين، وينحصر في الأحوال الشخصيّة، أي في ما يتعلّق بالزواج والطلاق. فإنّ مسألة الزواج «المختلط»، بالنسبة إلى الأكثريّة الساحقة من اليهود الإسرائيليين، هي مسألة نظريّة بحتة، لكنّها مدانة. بكلام آخر، تثبت الاحصاءات أنّ معظم الإسرائيليين يعارضون الزواج المختلط ويؤيدون الزواج الديني[13].

الملاحظة نفسها تنطبق على لحم الخنزير: إنّ أغلبية الإسرائيليين تنفر من أكل هذا اللحم دون أن يكون لذلك علاقة بما يرمز إليه.

وبالإمكان أن نطبّق هذه الملاحظات على مسألة سير الحافلات أيّام السبت والأعياد (وقد أصبحت مادّة لسجالات حامية): إنّ زيادة السيارات الخاصّة عمل على التخفيف من حِدّة ما كان يؤلّف سابقاً موضوعاً لنقاشات خطيرة.

وإذا ما توقّفنا عند حركة السّير (في ما يتعلق بالسيارات الخاصة فقط)، يمكننا أن

نحدّد نسبة «الممكن احتماله». ولنلاحظ هذه المسألة الخاصّة المرتبطة بمنع بعض الشوارع على حركة السّير خلال السبت:

ـ يُسْمَح أن تبقى بعض الأحياء المحافظة جداً مقفلة أمام كلّ حركة سير خلال السبت (كما هي الحال في حيّ «مياشياريم» في القدس). وهذا الإقفال التامّ لا يشكّل أيّة مضايقة بالنسبة إلى سائقي السبت.

ـ يُسْمَح السّكان أيضاً أن تُقْفَل بعض الشوارع أمام السير خلال ساعات محدّدة في أوقات الصلاة، الجمعة مساء والسبت صباحاً.

ـ غير أنّ الازدياد المحتمل لعدد الشوارع المقفلة هو الذي يطرح، أحياناً، بعض المشكلات. وهذا ما يؤدّي في بعض الأحياء، أحياناً، وخصوصاً في القدس، إلى ظهور رؤية إبليسيّة مُثيرة للضحك، يمكن وصفها على النحو الآتي: تقيم بعض العائلات المتديّنة جداً في مُجمّع من الأبنية. يُقام لهؤلاء كنيس. فتتزايد نسبة الأشخاص المتديّنين حولهم بسرعة. ولا تمضي فترة طويلة حتى تتصاعد المطالب بإقفال الشارع أمام السيارات أيّام السبت «. . . لأنّ هذا هو ما تقتضيه رغبة أكثريّة السكان. . .» هكذا كان يحدث في القدس بين عامَيْ ١٩٨٦ و١٩٨٧: تُحدث بعض المواجهات العنيفة، لكن قرار الجماعات العلمانيّة يُخضع الأوساط المتعصّبة ويدفعها إلى التراجع، دون أن يكون في ذلك أيّ تعدٍّ على المستوى الرمزي. وهذا ما يُفسّر التساهُل، حتى الآن، مع كل ما يمسّ مثلاً تمويل المدارس التلموديّة وإعفاء تلامذة هذه المدارس من الخدمة العسكريّة. ويبدو أنّ الناس في الآونة الأخيرة بدأت تضيق ذرعاً بموقف اللّامبالاة حيال هذه المسائل.

ويمكننا، إذن، أن نصوغ المدخل إلى حدَّيْ النفوذ الديني: أولاً، لا يستطيع هذا النفوذ أن يتطوّر عندما يصطدم بحقوق محدّدة لفئة علمانيّة من الشعب. ثانياً، تُعتبر فرص النجاح، بالنسبة إلى هذا النفوذ، فرصاً نسبيّة ترتبط ببُعْد رمزي ديني.

إنّ تدخُّل السياسة في الدين داخل إسرائيل لا يمكن فهمه من خلال التصوُّرات الآتية من خارج. فأبعد من المحرّمات والتمثّلات الرمزيّة والتمسّك بالأفكار السلفيّة التي تتألّف منها عناصر خطاب الهويّة الوطنيّة، هناك أيضاً بعض المظاهر (وهي أكثر عاديّة وابتذالاً، ويجب أخذها في الاعتبار). وإذا كان المجال الديني يوجد داخل المجال السياسي، فالسياسة في إسرائيل، كما في أيّ موضع آخر، هي أيضاً داخل الدين. فالأحزاب السياسية الدينيّة[٢٠] عديدة وتمارس في ما بينها مزايدة انتخابية أكيدة. أمّا

الرؤساء الروحيّون لهذه الأحزاب[٣٠] فتحرّكهم دوافع روحيّة بمقدار ما تحرّكهم مصالح ماديّة تجعلهم يتنافسون بعضهم بعضاً. في إطار هذه السياسة الداخلية لبعض القطاعات الدينيّة[٣١] لا يبدو البُعْد السياسي أحياناً، على المستوى الوطني، إلّا كملحق تابع. وقد يخدم المصالح الداخليّة لحياة هذا العالم المتعصّب[٣٢]: وهذا هو السبب الذي من أجله كان يوجد دائماً تيّار داخل حركة التعصُّب نفسها يدعو إلى الفصل الكامل بين الدين والدولة[٣٣].

إنّ العلائق بين ما هو دينيّ وما هو سياسيّ تبدو في إسرائيل أكثر غموضاً وتعقيداً منها في أي مكان آخر في العالم. وهي تذكّر بأنّ الخُلُق (ethos) في هذا البلد يقوم بأكمله على تجربة «الدياسبورا» اليهوديّة، أي على تجربة يسعى أصحابها إلى الاختلاف عن المحيط الذي يتوجدون فيه أكثر ممّا يسعون إلى الاندماج به. غير أنّ («الخُلُق éthos) الإسرائيلي لا يزال على طريق التكوُّن والتَّبَلْوُر: ومن هذا المنطلق، يجب فَهْم خصوصيّة العلاقة بين المجالَيْن الديني والسياسي.

كلود كلاين
[باريس]

الهوامش

(١) ثمّة حالات طارئة تعرفها، وذلك عندما تكون سلامة شخص (أي حياته نفسها) مهدّدة، ممّا يستدعي خَرْق المألوف في ما يتعلّق بالسّبت (وهكذا يستطيع الطبيب، مثلاً، بل من واجبه أن يستقلّ سيارته ليتوجّه إلى الشخص الذي يعاني من مرض خطير، غير أنّ على الطبيب نفسه - نظرياً - أن يعود إلى منزله مَشْياً بعدما يفرغ من المعاينة). وهناك من يَعتبر أنّه من الأفضل تسهيل سفر اليهود العابرين في بودابست أو في فرسوفيا، خوفاً من أيّ اعتداء مسلّح.

(٢) هدف هذا القانون الحدّ من حالات الإجهاض.

(٣) ما يُعتبر مخلاً بالآداب هو، بالأخصّ، الملصقات التي تمثّل أجساداً عارية، أو التي «تحرّض» على ممارسة الجنس! ولقد شهد الكنيست أثناء أحد النقاشات مواجهة حادّة بين أحد معارضي هذا القانون (من حزب العمل) ونائب متمسّك به. أمّا إلياف، نائب حزب العمل، فاعتلى المنصّة وقرأ مقطعاً غزلياً ذات طابع جنسي من «نشيد الأناشيد»!.

(٤) أقِرّ هذا القانون بصورة نهائيّة في السابع عشر من شهر كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٠. تُرى، هل سنشهد يوماً منع طباعة كاتالوغ يتضمّن صوراً للوحات تمثّل أجساداً عارية رسمها كلّ من روبنز (Rubens) ورينوار (Renoir) ومانيه (Manet)؟.

(٥) المقصود، بالنسبة إلى الأحزاب الدينيّة، تذكير «شركات الحافلات» بالقانون، لأنّ من عادة هذه الشركات أن تُعاود عملها قبل الوقت المقرّر!.

(٦) يهدف هذا القانون إلى التقليص من عدد المنشآت التي تُفتح السبت.

(٧) أذكّر هنا، تفادياً لأيّ لُبس وغموض، أنّه منذ ١٩٦٢ وحتى اليوم كان هناك قانون يمنع تربية الخنزير في أنحاء البلاد كلّها، باستثناء منطقة صغيرة في الجليل الأعلى حيث تُقيم نسبة هامّة من السكان العرب المسيحيين. وكان ثمة قانون بلدي يقضي بتحريم المتاجرة بلحم الخنزير، غير أنّ هذا القانون لم يكن مطبّقاً تماماً. أمّا هدف القانون اليوم، فهو منع المتاجرة بلحم الخنزير في الأمكنة التي تُحظّر فيها تربيته. لكن باستطاعة من يريد أن يشتري هذا اللحم ومشتقّاته من الناصرة أو من القدس. فالقانون يسمح ببيعه حيث يتواجد على الأقلّ ألف مسيحي.

(٨) منذ تأسيس دولة إسرائيل، هناك على الأقلّ حزب واحد (الحزب الوطني الديني)، وكان يتمثّل دائماً الائتلافات الحكوميّة (باستثناء حقبتين، الأولى عام ١٩٥٩، والثانية عام ١٩٧٤).

(٩) المَعْلَم الأساسي في هذه الائتلافات كامنٌ في أنّ الأحزاب الدينيّة الراهنة هي أحزاب شديدة التعصّب.

(١٠) حزب صغير من اليسار الصهيوني يعتمد على اتّحاد «الكيبوتز» أرتزي الذي كان متحركاً في الماضي.

(١١) حزب من الوسط اليساري العلماني، وهو مع حقوق الإنسان بالمعنى الواسع وضدّ الإكراه الديني.

(١٢) حزب ليبرالي وعلماني، من أحزاب الوسط.

(١٣) ومنها قانون يمنع، من الآن فصاعداً، عرض الخبز في «بيساح». ولا يبدو أنّ الجميع يتقيّدون بهذا المنع، كما أنّ العقوبات الجنائيّة غير مطبّقة فعلياً.

(١٤) ألاحظ، في هذا الصّدد، ومن وجهة نظر دينيّة، أنّ ثمة حيوانات أخرى يحرّم أكلها، ومنها على سبيل المثال الأرنب والحصان، ومن الأسماك: القريدس والسلطعون. ومع ذلك، لم يصدر حتى الآن أيّ قانون يمنع تربية الأرانب والمتاجرة بها.

(١٥) إلّا في استثناءات قليلة، وذلك عندما تكون حياة الناس مهدّدة بالخطر!!!

(١٦) هناك عدد من المطاعم التي تُفتح أيّام السبت والأعياد، لكنّها لا تقدّم لحم الخنزير...

(١٧) عام ١٩٦٩، وبينما كان التلفزيون الإسرائيلي يباشر بإرساله كالعادة، كان ثمة سجال صاخب يجري حول معرفة ما إذا كان يجب أم لا أن يبثّ التلفزيون نهار الجمعة مساء....

(١٨) في المقابل، تبدو هذه الأكثريّة معادية للمحرّمات التي تؤثّر على زواج اليهود أنفسهم: الزواج مثلاً بين رجل دين وامرأة مطلّقة، استحالة زواج ابن امرأة زانية... راجع كتابي: **«الطابع اليهودي للدولة الإسرائيلية»**، باريس، منشورات «كوجاس»، ١٩٧٧.

(١٩) يُمثّلون أربعة في الوقت الراهن: الحزب الوطني الديني، حزب شاس، حزب ديغيل هاتوراه، حزب أغودات إسرائيل، وهذه الأحزاب ممثّلة في الكنيست بـ ١٨ نائباً (من أصل ١٢٠ نائب).

(٢٠) حزب أغودات إسرائيل تقوده مؤسّسة «حكماء القانون». وكذلك بالنسبة إلى حزب شاس وديغيل هاتوراه.

(٢١) المقصود خصوصاً هو قطاع هاريدي (أي الخائف من الله) المقيم خارج المجتمع المدني «الصهيوني».

(٢٢) أثناء إقرار أحد القوانين، عمد أتباع حاخام كبير إلى كسب تأييد بعض النوّاب الشيوعيين العرب في الكنيست...

(٢٣) ومن ممثّلي هذا التيار البروفسور ي. لايبوويتز (Y. leibowitz).

دومينيك كولا
Dominique Colas

التعصب، سيرة كلمة

الإشارة الأولى إلى كلمة «متعصِّب» (fanatique)، في اللغة الفرنسيّة، وردت في ترجمة كتاب «مُجْمَل علم اللاّهوت» لفيليب ميلانكتون (melanchton)(*)، نقلاً عن اللاّتينية. ولقد طُبِع هذا الكتاب، للمرّة الأولى، عام ١٥٤٦، وكتبَ تصدير طبعته الثانية كالْفان (Calvin)(**). أمّا كلمة «متعصّبين» فكانت، بالنسبة إلى ميلانكتون، بمثابة شتيمة. لكنّها، كمثل بعض الشتائم، متعقّلة ويمكن إدراجها في حقل تَصَوُّري مركَّب، فيصبح معنى كلمة «تعصُّب» التي ستطالعنا عند اللوثريين، جزءاً أساسياً من السياسة الحديثة. ولئن أُطلقت هذه الكلمة في بداية القرن السادس عشر، فإنّها لا تزال حاضرة كلّما أُعيد النّظر في تكوين الدولة الحديثة. والمرحلة السياسية والإيديولوجيّة التي افتتحتها اللوثريّة ستنتهي، على نحوٍ ما، مع إنغلز (Engles) وإعادة تفسيره لحرب الفلاّحين في ألمانيا. وهناك العديد من الكتّاب الذين عالجوا موضوع التعصُّب، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: بوسُوي، فينيلون، لوك، سبينوزا، فولتير، روسّو، كانط، هيغل. وسنتوقّف عند الظروف التي برزت فيها هذه الكلمة في مرحلة الاصلاح الديني وانتقالها من معنى ديني إلى معنى سياسي...

(*) ميلانكتون، مُصلح ديني ألماني (١٤٩٧ ـ ١٥٦٠). رئيس الكنيسة اللوثريّة بعد موت لوثر، وواضع كتاب «اعتراف أوغسبورغ» (Confession d'Augsbourg) الذي يُعرّف بالمذهب اللوثري. (المترجم).

(**) كالْفان، كاتب ومصلح ديني فرنسي (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤). (المترجم).

استيهام المتعصب

تنبثق كلمة «متعصّب» من كلمة (fanum) اللاّتينية، وتعني المعبد أو المكان المقدّس. وكلمة (fanaticus) التي يندر استعمالها في اللاّتينية، مرادفٌ لكلمة «خرافيّ». وقد يعني هذا التعبير أيضاً وَحْي الشاعر: الوحي العاصِف والمتفجّر أحياناً.

ومع ذلك، يلتقي التعبير، بالفرنسية، مع صياغة أُخرى. فهو يُكتب أحياناً (وكأنه مشتقّ من اليونانيّة) على النحو الآتي: «phanatique» (متعصّب). ونجد ذلك عند كالْفان، وعند رابليه (Rabelais) لاحقاً، في «الكتاب الخامس»، كمرادف لكلمة حماسة ووَحْي شعري. إنّها صيغة مبتكرة تتناسب مع الصيغة المطابقة لأصل الكلمة. أمّا في اللغة الانكليزيّة فتطالعنا كلمة (phanatik) للمرّة الأولى عام ١٥٣٣ بالصيغة نفسها التي نجدها عند جوناثان سويفت (Jonathan Swift). ونلاحظ هذه الصيغة أيضاً، باللاّتينية، عند لوثر نفسه حين يكتب (phanaticus). فمن أين تتأتّى، إذن، هذه الطريقة الغريبة في كتابة هذا التعبير؟

ثمّة ملاحظة حول الترجمة الفرنسيّة التي أنجزها كالْفان لكتابه «مؤسّسة الديانة المسيحية» الذي تمّت صياغته الأولى باللاّتينية، يمكن أن تضيء لنا بعض الجوانب. ففي الفصل المُعَنْوَن «حول سلطة القضاة» (في الصيغة الفرنسيّة) يدين كالْفان «المتعصّبين» (fanatici)، بسبب رفضهم للسلطة السياسية، وهو يسمّيهم بالفرنسيّة «les fantastiques»، (أي مَن اتّسم بالغرابة). وهكذا، فإنّ كتابة «متعصّب» الواردة «phanatique»، تأتي من اشتقاق خاطىء لكنّه ينطوي على جزء من حقيقة المعنى.

إنّ كتابة تعصّب بهذه الطريقة (phanatisme) يجعلها تبدو كأنّها مشتقّة من كلمة «فانطاسيا» (phanatasia)، أي «تَصَوُّر» باليونانيّة، وجذرها «phos»، أي النور. ويتبدّى من خلال هذا الأسلوب المفرط في الاشتقاق كيف أنّ كلمة (phanatisme) تتّخذ موقعها في سلسلة الكلمات الآتية: «phénomène» (ظاهرة)، «fantaisie» (فانطاسيا)، «fantôme» (طَيْف)، «fantasme» (استيهام). والمتعصّب، الغريب، مَرْتَعٌ لاستيهامه. إنّه راوٍ، مُلْهَم ومُتَهَلّس. من هذا المنطلق، كتبَ شافستبري (Shafestbury)، في مطلع القرن الثامن عشر، ما يأتي: إنّ كلمة تعصُّب (fanatisme) هي كلمة قديمة كان يستعملها القدماء بمعناها الأصلي قاصدين بها مَن كان في حالةٍ من «التجلّي». وليس غريباً أن تكون كلمة «متعصّب» قد عرفت استعمالاً يمكن وصفه بأنه سابق لطبّ الأمراض

العقلية والنفسيّة، وذلك عندما أُطلقَتْ في القرن السابع عشر على الكلفانيين المقاتلين (Camisards)(*) الذين كانت ترافقهم، أثناء تمرّدهم، ظواهر نبويّة وتشنّجات(**). ولقد أُطلقت الكلمة أيضاً، في الحقبة نفسها وبطريقة محقّرة، على الطمأنينيين (quiétistes)(***) الجُدد المقرّبين من فينيلون (Fénelon)(****). غير أنّ استعمال هذه الكلمة لتعيين بعض أشكال «التصوُّف» يجب ألاّ ينسينا دلالتها الفعليّة، وهي أنّ المتعصّب ينشد علاقة خاصّة مع الله (أو مع ما يوازيه، وقد تكون المعرفة المطلقة هي ما يوازيه)، ويرغب في بلوغ هدفه ليعيد تشكيل العالم بحسب رغبة الله (أو بحسب قوانين التاريخ).

هذه الإضاءة التي تؤلّف رؤية وهاجساً، وتنقل للّذي يتقبّلها طاقة جنون مقدّس، لا تفرض نفسها في استعمال الكلمة إلاّ تدريجياً، ذلك أن هيغل مثلاً، استعمل كلمة «fanatismus» ليتكلّ على رعب الثورة الفرنسيّة وعلى النسّاك الهندوسيين في آنٍ معاً.

المتعصبون الأوائل

هذا التردُّد بين الجنون والتصوُّف، نجده عند المتعصّبين الأوائل، ويسمّونهم بالألمانية «Schwärmerei»، وهي كلمة تعني المُلْهَم والهاذي.

تُرى، مَن يكون، في الواقع، المتعصّبون الذين يندّد بهم فيليب ميلانكتون؟

هم محاربو الأيقونات (iconoclastes)(*****)، ومعهم من يقتدي بالنبوّة الألفيّة التابعة لمونتزر (Müntzer)(******) وهم أيضاً تجديديّو العماد (anabaptistes)(*******) الذين عملوا على إقامة قدس جديدة في مونستر (Münster)، وذلك بعد انتصار الأمراء - وهو انتصار برّره لوثر - في حرب الفلاحين عام ١٥٢٥. قدس لا علاقة لها أبداً بهذه العاهرة التي تُدعى بابل

(*) هم الذين قاتلوا جيوش الملك لويس الرابع عشر. (المترجم).

(**) هناك أيضاً التشنّجيون: جماعة مسيحيّة كانت تُصاب بتشنّجات في استغراقها الديني. (المترجم).

(***) يعتنق هؤلاء مذهب الطمأنينيّة، وهو مذهب تصوّفي يرى أنّ الكمال يقوم على حُبّ الله وسكون الروح. (المترجم).

(****) فينيلون، أُسقف فرنسي (١٦٥١ - ١٧١٥). (المترجم).

(*****) ينتمون إلى مذهب ديني مسيحي قاوم التعبّد للإيقونات والصّور والتماثيل الدينيّة (المترجم).

(******) مونتزر، مصلح ديني ألماني (١٤٨٩؟ - ١٥٢٥)، التقى بلوثر عام ١٥١٩، لكنّه على الرغم من اعتناقه الأفكار الإصلاحيّة، اختلف معه على المستويين الديني والسياسي. كان رئيس مذهب تجديديي العماد في حرب الفلاّحين، واعتبره إنغلز أحد الثوريين الحديثين الأوائل. (المترجم).

(*******) القائلون بإعادة التعميد. (المترجم).

ان يتخطّى وظيفته الآليّة، وعليه ان يحاول تأمين أفضل نظام زمني لا أن يجعل نفسه بديلاً عن ملكوت الله، فإذا لم يكن بمستطاع آية كنيسة الادّعاء بأنّها هي التي تمثّل ملكوت الله على الأرض، وإذا كانت روما هي بابل التي يجب تهديمها، فأين هي، إذن، الدولة التي تستطيع الزّعم بأنّها قادرة على القيام بهذا الدور؟

إنّ التعصُّب، من هذا المنطلق، هو رفضٌ حاسم لمحدوديّة الإنسان على الأرض.

متعصبون ومتصوفة، خصام «الحب الطاهر»

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، استعملتْ حركة الاصلاح الديني الألماني والفرنسي لفظتيّ «متعصِّب» و«تعصُّب» (ومشتقّاتها العديدة) للتنديد بالملل الدينيّة المتطرّفة. هكذا كانت الحال أيضاً في الثورة الإنكليزيّة حيث كان استعمال لفظة «تعصُّب» سلبياً جداً لدرجة دفعت لوك (Locke)(*) إلى ترك وظيفته خوفاً من انعكاسات الاضطهاد الذي يعيد تقوية المُضطهَدين. ولقد عادت اللفظة إلى فرنسا عن طريق الثورة الإنكليزيّة. واستعملها بوسُّوي (Bossuet)(**) ليعني بها الصاحبيين (quakers)(***)، وذلك في معرض تأبينه لهنرييت دو فرانس (Henriette de France)، أرملة شارل الأوّل (Charles I)، فتطرّق إلى ظاهرة تكاثر الملل، وكان يعتبرها سبباً حاسماً لاندلاع الثورة الانكليزيّة. ولم يكن يندّد فقط بالسوسينيين (sociniens)(****) ومجدّديي العماد، وإنّما أيضاً «بالوجِلين المتعصّبين الذين يؤمنون بأنّ هواجسهم وأحلامهم كلّها مُلْهَمَة».

غير أنّ الأهمّ من ذلك، حصلَ بعد ثلاثين عاماً، حين أطلق هذا النّعت أُسقف مدينة «مو» (Meaux) الفرنسيّة ضدّ «الطمأنينيين» إثر خِصام «الحبّ الطاهر»، يوم وجد فينيلون نفسه مضطراً إلى ردّ الاتّهام بالتعصُّب الذي وُجِّه ضدّه وضدّ المتصوّفة الجُدد، بمن فيهم «السيّدة غويان» (Mme Guyon)(*****). وأهميّة خِصام «الحبّ الطاهر» هي في النصوص التي خُصِّصَتْ له وأُسهِمَتْ في نشر الكلمة في أوروبا. وهكذا تابع لايبنز (Leibniz) باهتمام المناقشات كلّها، واستعمل كلمة متعصِّب كمرادف لِلْمُلهَم.

(*) لوك، فيلسوف انكليزي (١٦٣٢ - ١٧٠٤). (المترجم).

(**) بوسّوي، أُسقف وعالم لاهوت وكاتب فرنسي (١٦٢٧ - ١٧٠٤). (المترجم).

(***) شيعة الصاحبيين البروتستانتيّة تدعو إلى السلام والبساطة، وحبّ البشر. (المترجم).

(****) أتباع مذهب «سوسين» الذي ينكر الثالوث وأُلوهيّة المسيح. (المترجم).

(*****) السيّدة غويان، متصوّفة فرنسيّة (١٦٤٨ - ١٧١٧). (المترجم).

(Augustin)، تمييز صوفي، ولا يمكن لأيّ إواليّة مؤسّسيّة، ولا أيّ مشروع أو عمل بشري اللعب بهذا الفاصل من أجل تحقيقه أو إلغائه نهائياً. وهذا ما يدلّ على أنّ اتّهام الايديولوجيات السياسية والدينية بالتعصُّب ـ تلك الايديولوجيات التي لا تميّز بين ملكوت الله والدولة المدنيّة ـ غير مطروح ولا معنى له إلّا بالنسبة إلى نظام غريب عنها.

المادّة السادسة عشرة من «اعتراف أوغسبور» المتعلّقة بـ «المسائل الزمنيّة» والتي تحدّد، بصورةٍ ما، البرنامج السياسي اللوثري، ينبغي ذِكرها هنا، لأنّها تُساعد على فَهْم كُنْه المتعصّبين فعلاً:

«بالنسبة إلى المسائل الدينية، فإنّها تبيّن أنّ الأحكام المدنيّة المشروعة هي من الله، وتُسوّغ للمسيحيين ممارسة سلطات مدنيّة، وإصدار الأحكام، والحكم بالعدل وفقاً للقوانين الامبراطورية والقوانين الأخرى المعمول بها، وتعيين قانون العقوبات، والقيام بحرب عادلة، والمحارَبة، وإبرام العقود المطابِقة للقانون، وامتلاك الخيرات وتأدية اليمين للسلطات المدنيّة التي تُطالب بذلك، والزواج، المرأة من الرجل والرجل من المرأة. وتدين المسائل الدينية أيضاً تجديديي العِماد الذين يمنعون المسيحيين من القيام بمثل هذه الواجبات المدنيّة».

هكذا يجب، بالنسبة إلى المصلحين، محاربة تجديديي العِماد وجميع من يقتدي بهم، وسائر الأنبياء المزيّفين الذين يدعوهم لوثر «أنبياء الموت». كما تجب محاربة الدعوة إلى الهدم الاجتماعي والسياسي المعمَّم. ويمكن لمذهب أرسطو الفكري أن يساعد كمرتكز مذهبي، ويسمح بالدفاع عن «فائدة الشرطة»، أي عن تنظيم سياسي واجتماعي، لأنّه يجب عدم الاستسلام لتجديديي العِماد الذين يرونَ أنّ «الاهتمام النجس بشؤون هذا العالم»، بحسب تعبير كالْفان، أمرٌ شائن، خصوصاً وأنّ انتقالنا إلى ملكوت الله قد تمّ فعلاً. ولكن، بالنسبة إلى كالْفان الذي يلتقي بموقفه، حول هذه النقطة، مع موقف لوثر، فمن الواجب التمييز بين مسألة «النظام» السياسي وملكوت السماء: إنّ هدف النظام الزمني هو في أن يسمح لنا بأن «نمتثل لجماعة البشر»، أي للمجتمع المدني في أثناء وجودنا على الأرض. فالسياسة لا تعود صالحة لشيء إذا كان ملكوت الله موجوداً الآن، ولكن بما أنّه غير موجود على الأرض، فإنّ السياسة، وبمقدار ما تكون فعّالة، تسمح بالاحتماء من البربريّة.

المجتمع المدني ـ أي الدولة التي يعني وجودها بِسمَة الشرّ عند البشر ـ لا يستطيع

أن يتخطّى وظيفته الآليّة، وعليه أن يحاول تأمين أفضل نظام زمني لا أن يجعل نفسه بديلاً عن ملكوت الله، فإذا لم يكن بمستطاع آية كنيسة الادّعاء بأنّها هي التي تمثّل ملكوت الله على الأرض، وإذا كانت روما هي بابل التي يجب تهديمها، فأين هي، إذن، الدولة التي تستطيع الزّعم بأنّها قادرة على القيام بهذا الدور؟

إنّ التعصُّب، من هذا المنطلق، هو رفضٌ حاسم لمحدوديّة الإنسان على الأرض.

متعصبون ومتصوفة: خصام «الحب الطاهر»

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، استعملتْ حركة الاصلاح الديني الألماني والفرنسي لفظيّ «متعصِّب» و«تعصُّب» (ومشتقّاتها العديدة) للتنديد بالملل الدينيّة المتطرّفة. هكذا كانت الحال أيضاً في الثورة الإنكليزيّة حيث كان استعمال لفظة «تعصُّب» سلبياً جداً لدرجة دفعت لوك (Locke)(*) إلى ترك وظيفته خوفاً من انعكاسات الاضطهاد الذي يعيد تقوية المُضطهَدين. ولقد عادت اللفظة إلى فرنسا عن طريق الثورة الإنكليزيّة. واستعملها بوسُوي (Bossuet)(**) ليعني بها الصاحبيين (quakers)(***)، وذلك في معرض تأبينه لهنرييت دو فرانس (Henriette de France)، أرملة شارل الأوّل (Charles I)، فتطرّق إلى ظاهرة تكاثر الملل، وكان يعدّها سبباً حاسماً لاندلاع الثورة الانكليزيّة. ولم يكن يندّد فقط بالسوسينيين (sociniens)(****)، وبمجدّدي العماد، وإنّما أيضاً «بالوجِلين المتعصّبين الذين يؤمنون بأنّ هواجسهم وأحلامهم كلّها مُلْهَمَة».

غير أنّ الأهمّ من ذلك، حصلَ بعد ثلاثين عاماً، حين أطلق هذا النّعت أُسقف مدينة «مو» (Meaux) الفرنسيّة ضدّ «الطمأنينيين» إثر خِصام «الحبّ الطاهر»، يوم وجد فينيلون نفسه مضطراً إلى ردّ الاتّهام بالتعصُّب الذي وُجِّه ضدّه وضدّ المتصوّفة الجُدد، بمن فيهم «السيّدة غويان» (Mme Guyon)(*****). وأهميّة خصام «الحبّ الطاهر» هي في النصوص التي خُصِّصَتْ له وأُسهَمَتْ في نشر الكلمة في أوروبا. وهكذا تابع لايبنز (Leibniz) باهتمام المناقشات كلّها، واستعمل كلمة متعصِّب كمرادف لمُلْهَم.

(*) لوك، فيلسوف انكليزي (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). (المترجم).

(**) بوسُوي، أُسقف وعالم لاهوت وكاتب فرنسي (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤). (المترجم).

(***) شيعة الصاحبين البروتستانتيّة تدعو إلى السلام والبساطة، وحبّ البشر. (المترجم).

(****) أتباع مذهب «سوسين» الذي ينكر الثالوث وألوهيّة المسيح. (المترجم).

(*****) السيّدة غويان، متصوّفة فرنسيّة (١٦٤٨ ـ ١٧١٧). (المترجم).

على أيّ حال، إنّ الذين منحوا بُعْداً جديداً لاستعمال هذه الكلمة هم كاثوليكيّون مقرّبون من أسقف مدينة «مو»، وفرضوا هذه الكلمة كطريقة لإدانة الكلفانيين المقاتلين. ولقد استعاد أطبّاء مدينة «مونبلييه» (Montpellier) مفردات فليشييه (Fléchier) الذي كان، في ذلك الحين، أسقف مدينة «نيم» (Nîmes)، للتحدّث عن التعصُّب عندما أرادوا تفسير التجليات النبويّة التي يصحبها التشنّج والاختلاج. هناك أيضاً مَن وصف هذه التظاهرات بالهِسْتيريا. وإذا كان بالإمكان التنديد بـ «أنبياء الموت»، من خلال عبارات تَشي بتملُّك شيطاني، فإنّ التشهير بالكلفانيين المقاتلين ينطلق من إسقاط ادّعائهم النبوي وجعله تعبيراً عن اختلال في الجسد. وهكذا تتحوّل روحانيّتهم العنيفة إلى اضطراب عضوي، وتصبح مجرّد إثارة بلا وحي. من جهة ثانية، إنّ وصول الكلفانيين المقاتلين إلى لندن بعد هربهم من فرنسا، في نهاية الحرب، أعطى مجدّداً ديناميّة للتعبير، لأنّ انكلترا لم تستقبل الأنبياء الفرنسيّين بالترحاب ـ حتى وإن لم يتعرّضوا هناك للاضطهاد العنيف الذي تعرّضوا له في فرنسا ـ وكان عليهم أن يدافعوا عن أنفسهم ويردّوا تهمة المكر والخداع والنبوّة المزيّفة... وكان لا بدّ من انتظار القرن الثامن عشر حتى يتخلّصوا من تهمة التعصُّب، هذه التهمة التي بدأت تُوجَّه، منذ ذلك الحين، ضدّ الملك لويس الرابع عشر الذي لم يترك للبروتستانت أي منْفَذ آخر غير التمرُّد العنيف، بعدما أمر بإلغاء «مرسوم نانت» (l'édit de Nantes)(*). والصورة التي يقدّمها فولتير (Voltaire) عن حرب الكلفانيين المقاتلين تكشف تماماً عن التغيُّر في رؤية المسألة.

يلاحظ فولتير تطوُّر التعبير من خلال تمييزه في «القاموس الفلسفي» بين «المتحمّس» و«المتعصِّب»، فالمتحمِّس هو الذي يعتقد أنّه مُلْهَم من الله، والمتعصِّب هو الذي ينتقل إلى الفعل باسم هذا الإلهام. لكنّ فولتير يرى أنّ جرائم القتل السياسية التي تجد دوافعها في نظام آمِر يفرض نفسه على الفرد، هي في عِداد جرائم التعصُّب. وتقتضي الملاحظة هنا إلى أنّ تطوُّر تحديد كلمة «تعصُّب» أخذ يشكُّل إشارة هامّة من إشارات الدُّنْيَوَة (sécularisation). فلقد بدأ يتكوّن، شيئاً فشيئاً، تحديدٌ للتعصُّب متخلّص من الأوهام والسِّحر، ولا يبدو فيه التعصُّب نقضاً للإيمان الديني بقَدْر ما يبدو تحريفاً للعلاقة مع الحقيقة، مهما كان نوعها. إنّ تراجع التعصُّب الديني يترك الباب مفتوحاً، بشكل من

(*) المرسوم الذي كان قد وقّعه هنري الرابع لتهدئة النزاعات الدينيّة، وكان يشتمل على مكاسب للبروتستانتيين، ومنها حريّة إقامة الشعائر... (المترجم).

الأشكال، أمام التعصُّب السياسي الذي يُشبه التعصُّب الديني من حيث طريقة الإيمان، لكنه يختلف عنه بتمتُّعه بوسائل تقدِّمها له أجهزة العنف.

هيغل مفكرا في التعصب، رغبة العدم

لقد أشرنا إلى أنّ الكتّاب الألمان كانوا يستعملون كلمة «fanticus» باللّاتينية، وكلمة (schwärmer) بالألمانيّة، كما كانت الحال مع لوثر وكانْط. وما يُفسِّر وجود كلمة (fanatismus) عند هيغل، أهميّةُ اللغة الفرنسيّة في «عصر الأنوار» وتعاقُب الأحداث السياسية. وكان تفكير هيغل في مسألة التعصُّب يشمل الثورة الفرنسيّة التي انتشر فيها استعمالُ كلمة «متعصِّب»، خصوصاً للتنديد بالملكيين.

ولم يكن هيغل، على خِلاف فولتير وكانْط، يميِّز بين «حماسة» و«تعصُّب»، لكنّه كان يفرِّق بين شكلين من التعصُّب (fanatismus) يعكسان طريقتين من الحريّة الفارغة. ذلك أنّ الإرادة الهيغليّة تميِّز بين لحظتين: لحظة تفكير الأنا في نفسها، ولحظة الانتقال إلى قرار. والإرادة ليست مجرّد تفكير في ذاتها، وليست وعياً غامضاً، وإنّما عليها أن تحقّق نفسها في مضمون ما، تستطيع الأنا فيه أن تجد خصوصيّتها من خلال رغبتها في شيء محدّد، سواء كان مصدر هذا الشيء الطبيعة أو الفكر. غير أنّ «الأنا» ليست مجبرة على تحديد نفسها، وتستطيع ألّا تبتغي شيئاً محدّداً، كما تستطيع أن تبقى في الغموض: «إنّها حريّة الفراغ التي تستطيع أن تتّخذ شكلاً واقعياً وأن تصبح انفعالاً». وقد ينتج عن إرادة الفراغ الحرّ هذا - حيث لا تتوخّى «الأنا» إلّا حرّيتها من دون أن ترغب في شيء محدّد - شكلان من التعصُّب: التعصُّب الديني، والتعصُّب السياسي.

التعصُّب الأول يمثّله الهندوسيّون الذين يبتغون اكتساب الحريّة والسعادة الأبديّة، بعد الموت أو قبله، وذلك من خلال الاعتياد على وسائل مختلفة، فالهندوسي يريد أن يخنق رغباته كلّها عبر الفراغ الذي يحدثه في نفسه. إلّا أنّ ثمّة وجهاً آخر للتعصُّب، وهو تعصُّب أقرب إلينا وأكثر فعّاليّة: إنّه التعصُّب الذي لا محتوى له سوى الفراغ، والذي لا يعرف إلّا الرّعب الذي يتكفّل بإلغاء كلّ نظام اجتماعي ويسعى إلى الإطاحة بكلّ الـذين يتوقون إلى شكل محدّد من النظام، وذلك من خلال «دوافع مجنونة لإبادة كلّ محاولة تصبو إلى إعادة التنظيم». وهذا النوع من التعصُّب لا يهدف إلى استبدال الأرض بملكوت الله، ولكنّه رغبة في العدَم: إنّ التعصُّب السياسي الذي ينقده هيغل، يريد أن يؤسّس لديكتاتوريّة الفراغ الشامل، فهيمن التعسُّف والاستبداد في غياب المؤسّسات، وفي

غياب القانون بالأخصّ. ويتجسّد التعصّب، عندئذٍ، من خلال نزوة مدمّرة. أمّا الدين الحقيقي فهو، على العكس، لا يلغي الدولة والقانون، وكيف يلغيهما وهو يحتاج إليهما بوصفهما إطاراً منظّماً يؤمّن له ضمانة وحماية. وفي المقابل، تستطيع الدولة التي تجد في الدين مبدأ رسوّها في الذاتيّة، أن تطالب جميع المواطنين بالارتباط بطائفة دينيّة معيّنة، دون أن تهتمّ بفحوى الايمان. فالدولة المكتملة تنظيمياً، الدولة القائمة على القانون، تستطيع بسبب قوّتها، أن تتساهل مع الطوائف التي لا تُلزم نفسها بواجبات حيالها. وهي تتنازل للمجتمع المدني عن الأفراد الذين تتألّف منهم مثل هذه الديانات، وتكتفي بأن يحترموا الواجبات فقط. هكذا تقبل الدولة الهيغليّة بأن يُوجد فيها الصاحبيّون وتجديديّو العماد. ونتساءل هنا: أيّ فرق يوجد بين مذهب لوثر ومذهب هيغل؟ كان لوثر يرى أنّ المتعصّبين يشكّلون خطراً على المجتمع المدني وعلى الدولة، لأنّهم لا يعترفون بالتمييز بين ملكوت الله والمجتمع المدني، بينما الدولة الهيغلية الليبرالية تستطيع أن تستقبلهم لأنّها تقوم على التمييز بين المجتمع المدني الذي يقدر الانسان فيه أن يبحث عن خيره الخاصّ، والدولة التي تمنحه إطاراً يضمن له حرّيته الشخصيّة. هكذا يتمكّن هيغل، رداً على لوثر بمعنى ما، من طرح شعاره: لا تعصّب ضدّ المتعصّبين.

إلّا أنّ إنغلز (Engels) اتّخذ في كتابه «حرب الفلّاحين في ألمانيا»، وعن غير قصد مباشر، موقفاً من التعصّب مختلفاً تماماً عن موقف هيغل. ويكشف نصّ إنغلز الذي كُتب بُعَيْد فشل ثورة ١٨٤٨، الذي شمل ألمانيا بشكل خاصّ، أنّه من الواجب الحفاظ على طاقة الألمان بتذكيرهم أنّ الأمّة لها، هي الأخرى، تقاليدها الثوريّة، القديمة جداً والنبيلة جداً، لأنّها ترقى إلى فلّاحي العام ١٥٢٥، وإلى توماس مونتزر. إنّ تعصّب المتطرّفين، بالنسبة إلى إنغلز، هذا التعصّب النابع من اللوثريّة، لا يشكّل أبداً رغبة فارغة، وإنّما يعكس التوق نحو حريّة ملموسة، مرتبطة بصعود «المجتمع المدني الحديث». ويستعمل إنغلز (في كتابه «Schwärmerei, le fanatismus») الكلمتين على السواء، ويقرّ بمبدأ التعبئة السياسية. وهكذا تجد كلمة «متعصّب»، مع إنغلز، موقعها الأصلي: تصبح تحديداً سياسياً للإشارة إلى الذين يثورون ضدّ «المجتمع المدني». ونفهم هنا أيضاً كيف أنّ توماس مونتزر كان شخصيّة رمزيّة بالنسبة إلى أرنست بلوخ (Ernest Bloch) الذي كان يجد في هذه الشخصيّة التي رفضها اللوثريّون وعدّوها في منتهى التعصّب (archifanaticus)، أحد معالم نفوذ المُطْلَق (l'inconditionné) في التاريخ.

ويمكن أن نرى كذلك أنّ تفسير «التوتاليتاريّة» بوصفها امتصاصاً للمجتمع المدني

من قِبَل الدولة ـ وهو امتصاصٌ مستحيل، لكنّه يوجه المشروع السياسي للأنظمة «التوتاليتاريّة» ـ يلتقي ثانيةً مع هذه اللحظة التي تُعْلَن فيها بداية السياسة الحديثة، وذلك حين فَصَلت اللوثريّة بين الكنيسة والدولة، ورفضَتْ فَرَضيّة تحقيق ملكوت الله من خلال نهاية سريعة للعالم، كما رفضَتْ فرضيّة تجسُّده المؤسّسي. بهذا المعنى، يصير ممكناً تفسير ما حدث في التاسع من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩ (أي سقوط جدار برلين)، كترجمة سياسيّة لسقوط الشيوعيّة في ألمانيا الشرقية التي صنعَتْ من توماس مونتزر أحد أبطالها المؤسّسين. ويستند هذا السقوط إلى المشروع التاريخي في تحقيق ملكوت الله: إنّه انتقام لوثر من مونتزر، وانتقام المجتمع المدني من المتعصّبين.

دومينيك كولا

[باريس]

روجيه دادون
Roger Dadoun

طريق المقدس بين المتمرد والمخلص

لن نستطيع الخروج فوراً برؤية أنتروبولوجيّة من جرّاء تحديد الفكرة العميقة، والمسترسلة في آنٍ معاً، لما هو مقدّس، خصوصاً أنّ جملة من الآراء المعاصرة تدور حولها. يكفي التحقّق من أنّ الحركة الأكثر بروزاً تقضي برسم حدّ فاصل بين نوعين من الحقائق: الحقيقة المشتركة، المبتذلة والمتعبة، الموصوفة بأنها دنيوية، ثمّ الحقيقة الأخرى، المختلفة كلّياً، النابعة ممّا هو ديني وسرّي، وهو ما نطلق عليه صفة المقدّس. وتجدر الإشارة، هنا، إلى التشديد الخاصّ الذي يعتمده المعلّقون وعلماء الاجتماع أو الفلاسفة لتقويم الخطّ الذي يرسم حدوداً واضحة المعالم. وهكذا يتمّ التأكيد على المفصل، العتبة أو الباب الواجب عبوره، مع احترام مختلف الطقوس والأوامر التي تمثّل، بصورة واقعيّة وماديّة، الحدّ الفاصِل.

إنّ الحدود التي تفصل المقدّس عن الدنيوي تقدّم نفسها على أنها وصفيّة، كما لو أنّها حدودٌ طبيعية، جغرافيّة. إنّها نوعٌ من المسلّمات: هناك الدنيوي، من جهة، وهناك المقدّس، من جهة أخرى. فالخدعة تبدأ من هنا، من كلمة «هناك»: فانطلاقاً من ملاحظة الحقيقة، نرافق إحدى القِيَم المحدّدة، نصونها، نثبّتها أو نقوّيها، كي تتقرّب من المقدّس ونعرفه فنمنحه، حينئذ، ما تدّعي الحقيقة تمثيله. وهكذا، يتوالى الوصف والتحليل في جوٍّ من الإعجاب البديهي لهذا المقدّس بوصفه سرّاً وتعالياً. وهاتان الصفتان مكلّفتان بتفحُّص المسائل كلّها وتوضيحها من خلال مقاربة عقلانيّة. لنأخذ، إذن، هذه الحيلة الابستمولوجيّة من منطلق أنّها تافهة، إذ هي تقول إنّ الموضوع المدروس يؤثّر على أجهزة

المراقبة وأساليب التحليل من خلال تصرُّف قائم على التبعيّة والتقليد والافتتان.

وقد تُساعدنا مراقبة ولد صغير ابن ثمانية عشر شهراً على التخلّص من هذه الحيلة. فلنتفق على أن ثمّة علاقة أساسية بين المحرّم والمقدّس. من هنا، فإنّ الولد سوف يقترب مثلاً، وبلذّة كبرى، من آلة كاتبة كهربائية سبق له أن تمكّن من تحريك أدواتها، على الرغم من التحريم المطلق للاقتراب منها. أمّا الآن، فهو يتردّد، لأنّ ترداد «لا» الناهية يحوّل المسافة والوقت العاديّين إلى شيء آخر، يقدّسهما، على نحوٍ ما. فالولد يقرّب أصابعه من الأحرف، ثم يسحب هذه الأصابع، ويعيد الكرة مرّة ثانية. فالوقت الذي كان حتّى الآن رهناً بلحظة الرغبة، بدأ يأخذ طابعاً آخر، ويصبح شيئاً آخر. يصير البطء والتقلّب والعَتْمة وسرّ المحرّم. ولو لم يكن هذا السرّ قائماً، ولمجرّد أنّه لم يعدْ مكروراً، لتجرّأ الولد مرّة أخرى وانكبّ من جديد على الآلة الكاتبة يلهو بها. فنحن لا نجد، والحالة هذه، أيّ خطّ فاصل. فالواقع، في رأينا، هو تداخُل المكان والزمان اللذين التقا معاً على أساس كونهما دنيويّين أو عاديّين، وعلى أساس كونهما مقدّسين، أي كأنّهما مأخوذان في النور والايقاع الخاصّين لما هو محرّم. إنّ حركة الولد ـ تقديم أصابعه وسحبها ـ تبدو وكأنّها تمسح هذه المسافة المزدوجة، وتنقلب إلى ايقاع ضمنته هذه الفترة الزمنيّة المزدوجة. وهي تقوم باجتياز مسافة مكرورة من وإلى صفتي الواقع: من جهة الترداد الصافي والبسيط، وهو الخاصّ بعمل مألوف، أو ملتزم بالغرض المادّيّ ـ إلى الجهة الأخرى، وهي الأصعب في مجال تحديدها المتقلّب، والمتنقل إلى ما هو أبعد...

ولكن استعارة «الصفقة» تشتمل أيضاً على كثير من الخطوط القياسيّة. فهي تفرض تعاقُباً يحمل في طيّاته خطورة إهدار كلّ ما فيه من غنى، من خاصّ، من محيّر في «التراكب» (Superposition) الذي تقترحه علينا فكرة المقدّس والذي يبدو لنا صعب المنال، نحن الذين اعتدنا العمل بعد عرض (مسبّق) للأمور. وقد يكون من الأفضل العودة إلى رؤية الكثافة في خطوط المقدّس وأطرافه: ففي الوقت الذي نتحاشى تقسيماً جزئياً ومجرّداً لمنطقتَيْن، نتساءل دوماً كيف يمكن العبور في ما بينهما، فإنّنا نأخذ بسهولة أكبر عملاً خاصاً بالأشكال الواقعيّة لما هو مقدّس، ولنا في ذلك فرصة إدراك نوع الخفقان اللامتناهي، والسريع في أغلب الأحيان، والذي بفضله تتواصل المسافة الدنيوية والمسافة المقدّسة، الوقت الدنيوي، والوقت المقدّس، وتنطلقان معاً حتى في تعارضهما. ويمكن تصوُّر ذلك من خلال حركات وإيماءات نموذجيّة تطالعنا في تأدية صلاة يهوديّة: عندما يصل المصلّي إلى وصف اسم الله، (Adonaï)، ويكرّر ثلاث مرّات: «قدّوس، قدّوس،

قدّوس - Adonaï»، فهو يرفق كلّ كلمة يلفظها بحركة يقف بموجبها على أصابع رجليه، وهي حركة إيقاعيّة قوامها النهوض والخضوع والهدف منها تعظيم اسم الله المقدّس. وقد تمنحنا هذه الحركة التي تتمّ بسرعة، دفعاً جديداً لتسهيل اقترابنا من صورة «السريع» في أبحاث مرسيل دوشان (Marcel Duchamp) ومحاولته تصحيح فكرة الزمنيّة التي تخلّص نفسها من الدنيوي، أو من دنيويّة العالم الحديث.

وإذا ما ركّزنا في الوقت نفسه على صورة التراكب وعلى الدور الأساسي للزمنيّة وعلى القيم الديناميّة لما هو مكثّف في المقدّس، فإنّنا نتّجه لاعتبار هذا الأخير (المقدّس) غطاء لحقل شاسع يمتدّ ما بين محايثةٍ، أي الوجود ههنا في «تفاهته»، وبين تعالٍ، أي الوجود في الماوراء، في «ترفّعه»، فيصبح المقدّس، إذن، وكأنّه ما فوق المحايثة (trans - immanence)، كأنّه حركة، مسافة، اندفاعة ماورائية. والمقدّس هو، في الوقت نفسه، انطلاق الوجود، مقاومة الغوص في الدنيوي، اليومي. ولكنّه أيضاً رادع (حيث نجد ثباتاً خاصاً للوقت) في حركة امتصاص وسموّ تماماً كعمليّة كيميائيّة تميّز كل دعوة سامية. لقد نوّهنا دائماً بالمرحلة الأوليّة، وهي إبعاد الواقع، وأهملنا المرحلة الثانية، وهي إيقاف السموّ الذي يجعل من المقدّس قوّة مقاومة مدهشة بالنسبة إلى ما هو إلهي. وانطلاقاً من هذا المفهوم للمقدّس، يتعلّق الإنسان، ولا شكّ، بأذيال الإله ويودع نفسه بين يديه - ولكنه أيضاً يمسك بالإله ويجعله شريكاً في الحقيقة الإنسانيّة. ويفرض هذا النوع من الثنائيّة الديناميّة رؤية شيء ما في ما هو مقدّس، تابع ممّا وصفه وينيكوت (Winnicott) بالطّور الانتقالي (transitionnel). مع ما هو مقدّس، ينتقل الأمر بصورة دائمة لدى الإنسان من المحايثة إلى السموّ، والعكس صحيح. كما ينتقل من الإنساني إلى الإلهي، والعكس أيضاً صحيح. وانطلاقاً من هذا البعد الأنتروبولوجي الفريد، يمكن تحديد المقدّس وكأنّه ممثّل الانتقاليّة بامتياز، لأنّ «الكائن» بأكمله، الكون بأسره، هو المأخوذ في هذه الحركة المضاعفة للتطابق والعزل، للتقارب والافتراق، والتي تميّز المفهوم الأصلي لعالِم النفس الانكليزي. إلى ذلك، فبدلاً من الكلام على المقدّس وحدوده، قد يكون من الأفضل التحدّث عن «طريق» المقدّس، مع محاولة الإفادة من مختلف معاني كلمة «طريق»، وخصوصاً إذا كان طريقاً صعباً يمرّ «مابين أرضين»، ولكن في موقع «جيّد» وله ما يرشد إليه...

وعلى هذه القاعدة الأنتروبولوجيّة العريضة لما هو مقدّس، يتأسّس تياران: تارة يحدث انسداد قوي على حافة المحايثة، فيبدو المقدّس معه وكأنّه يريد التوقّف أمام تالٍ

ملقى في البعيد أو غير كامل الظهور، وتارة أخرى، يحدث القفز في التّعالي بكلّ سهولة، ويبدو المقدّس آنذاك، وكأنّه يذوب أو يختفي في الإلهي. ونعتقد أنّه من الممكن إعطاء صورة تاريخيّة ـ دينيّة لهذين الوضعَين المعارضَين لدور المقدّس، من خلال التمييز بين موقف يهودي وموقف مسيحي. فالأوّل يقف بقوّة بالقرب من المحايثة، إلى حدّ إشباعه كلّياً مما هو مقدّس، أمّا الثاني، فيختار الاتجاه نحو التعالي في حركة صعود مستمرّة تحمل المقدّس، هي الأخرى، على طريقتها. لم نتردّد في التشديد على هذه المواجهة بهدف الكشف عن أحد أبرز مظاهر الفكرة الحديثة، ونعرف هذه المرجعيّة المسمّاة «يهودية ـ مسيحيّة» التي تصلح لتغطية كلّ أنواع الاعتبارات الأخلاقيّة والفلسفية والأنتروبولوجيّة العامّة حول الإنسان المعاصر في الغرب.

إنّ قطْع همزة الوصل الذي توحّد وتجانس بصورة كيفيّة التشكيل الثنائي «اليهودي ـ المسيحي»، يؤدّي إلى إقامة قطبين أو طرفين معاكسَين، أحدهما موجّه نحو المحايثة والآخر نحو التّعالي، ويصبح ممكناً بالتالي لهمزة الوصل تلك أن تُوجَد في الدورَين التقريريَين للوصايا، واللّذين يضطلع بهما كل من موسى ويسوع. ولنوضّح أكثر بالقول إنّنا نوافق على هذين الدورين عن طريق الاعتبارات الأنتروبولوجية التي ناقشها فرويد مطوّلاً في عدد من أعماله، وخصوصاً في كتابه «الطوطم والمحرّم» وفي «موسى والتوحيد». وسوف يظهر لنا موسى، عندئذ، وكأنّه مثال الابن «المتمرّد»، المواجه للتعالي الإلهي، بينما سيمثّل يسوع دور الابن «المخلّص» الذي يصل به المطاف إلى إعادة الالتقاء، بالتّعالي الإلهي والذوبان فيه. وهكذا تمتدّ طريق «المقدّس» ما بين الصورة الموسويّة للمتمرّد والصورة المسيحية للمخلّص.

إلّا أنّ أحداً لن يعرف تماماً إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار موسى، مؤسّس الشريعة، خارجاً على المقدّس، ولا بأيّة عبقريّة يقوم بتبديده: فهو يبدّده في رمال الصحراء، ويحلّه في غياب سُحُب سيناء. وإذا ما وافقنا فرويد في أنّ موسى كان كاهناً مصرياً شارك بصورة مباشرة في الثورة التوحيديّة التي قامت حول الإله أتون (Aton) في عهد الفرعون أخناتون، فلسوف نتبيّن أنّه ينتزع هذا الشكل الجديد للمقدّس، أي التوحيد، من موقعه الأصلي في المعبد المصري، ليعهد به إلى القوم الأكثر دنيويّة والأكثر تعاسة على الاطلاق، والأقلّ أهليّة في جَعْل أنفسهم موقعاً يودع فيه المقدّس: فالعبريّون قبيلة من الرحّل المشاغبين (وهم عبيد تقريباً) قادهم موسى في الصحراء. وهاهو المقدّس يتحوّل إلى نوع من السخرية، وأخذ العبريّون يعبدون العجل الذهبي ما إن أدار موسى ظهره لهم! وأدار

موسى وجهه نحو الله ـ هكذا نقرأ حركته البارزة في منحوتة ميكل أنجلو التي درسها فرويد وعلّق عليها في مداخلة أخلاقيّة وروحيّة ـ ليبدأ معه مناقشة حميمة لا يغلب عليها الطابع القدسي، حول نصّ قانوني مكتوب على حجر. ونكفي دنيويّة هذا الحجر كي يسمح النبي لنفسه بكسره ساعة يشاء. ويقودنا الموقع الموسوي، بوصفه رَجْمَ الموقع اليهودي، إلى الاعتقاد بأنّ المقدّس كلّه يمرّ في الشرعيّة وفي «الشريعة». وهكذا، فإنّ ما نسمّيه بـ «التمرّد الموسوي» في كتاب سيصدر قريباً حول فرويد، يتحدّد وكأنّه امتداد لتمرّد الأبناء ضدّ «الأب» الأصلي، المستبدّ الأوّل، والذي كشف عنه فرويد في كتابه «الطوطم والمحرّم». وفي حين يثير قتل الأب لدى الأبناء القتلة شعوراً بالذنب هو من نتاج المقدّس، تفتتح ملحمة موسى مرحلة جديدة، هي في الأساس تحطيم للقدسيّات: فالله، هنا، بمثابة وجود للتّعالي («أنا ما أنا») الذي يتوجّب على الإنسان ألا يُشغل نفسه به. فالمسألة ليست بذهاب الإنسان نحو الله، بقدر ما هي مجيء الله نحو الإنسان من أجل أن يعقد معه عهداً جديداً، علاقة النّدّ للنّدّ، إلى حدّ ما. وضمن هذه الشروط، يمكن القول إنّ الإنسان يرفض الانجذاب الإلهي، ويتجنّب مأزق المقدّس، ويؤكّد على موقعه الأرضي. وهكذا تصبح مهمّة موسى إدخال «شريعة» عقلانية نابعة من علاقة تعاقديّة مع الإلهي، في التاريخ الإنساني، أو في البنية الأنتروبولوجيّة للإنسان. فالشريعة تمتصّ المقدّس، ومن هنا يمكن تحديد الموقع التاريخي والأنتروبولوجي لليهوديّة وكأنّه المحاولة الأكثر ضراوة والأكثر تنظيماً لتخليص الإنسان من قيود المقدّس وأسراره.

يمكننا أن نرى في موسى الصورة المثالية للابن المتمرّد، شرط أن لا نتبع فرويد في الطريق الأبوي أو الخاضع للسلطة الأبويّة حيث يسعى كثيراً إلى تحديد موقع موسى. ثم إنّ حركة التمرّد التي يدوّنها في التاريخ اليهوديّ تجد تعبيرها الفريد في «الغضب» الذي يجتاحه ويغلب عليه. ويرى فرويد أن هذا «الغضب» الموضوع تحت السيطرة هو ما أعاد ميكل أنجلو نَحْتَه. وتلك مداخلة تضفي سحراً وامتيازاً مبالَغاً فيه على «المحتوى الروحي» لتحفة ميكل أنجلو، على حساب «الشكل» ـ قطعة جامدة من الرخام، ارتفاع الجسد، لعبة العضلات، التواء الجسد والرأس، إلخ ـ الذي يقودنا، على العكس، إلى ردّ كمالية معانيه السياسية أو الأنتروبولوجيّة إلى الغضب نفسه، وذلك بمعنى مفتاح التمرُّد، ولكن أيضاً بمعنى كثافة مطلقة للمحايثة الماثلة أمام التّعالي الإلهي. وهنا يجد موسى نفسه عند حدود النقطة الحاسمة في الطريق الخطِر لما هو مقدّس، قبل الانفجار الوشيك الذي سيحمل هذا الأخير (المقدّس) إلى الأعالي بعدما يكون قد تشظّى.

إنّ الموقع اليهودي المستند إلى التمرّد الموسوي ينجز اندثار المقدّس وبعثرته: يا

«للدياسبورا» الغربية! قد نستطيع أن نثبت أنّها تُخلي المقدّس حتى النهاية، كما تُشبع نفسها منه حتى الاختناق: هل إنّ حالة المؤمن الذي يأخذ التوراة ـ نصّ «مقدّس» ـ بين يديه ويرقص به، هي حالة امتلاء أم تبديد للمقدّس؟ هذا لا يعني أن يكون المقدّس غائباً عن الموقع اليهوديّ إلى هذا الحد. وبالإضافة إلى أنّه يمكن بحزم إثبات تشكيله لسياق هذا الموقع بالذات، أو بكلام آخر، الطبيعة الحميمة للنصّ اليهودي (ولكن إذا كان كلّ شيء يتشرّب من المقدّس، فماذا تصبح خصوصيّته إذن؟)، يمكن أيضاً القول إنّه يقف على الأطراف، أو حول هذا الموقع وكأنّه يؤلّف هوامشه أو خطواته، أو كأنّه نقطة هروب الحركة اللامتناهية للتبعثر، أو كأنّه أخيراً سوف يوزّع نفسه نُتَفاً لا تلبث أن تضيع ـ لكن هذا لا يُعد من عمل الإنسان الذي يبقى في النهاية عملاً أرضياً ـ في اللّانهاية أو الأبديّة. يُعلِن عن قدوم المخلّص (ولكن هل سيأتي؟ يُقال «العام القادم في أورشليم»)، غير أنّ غداً يبقى دائماً غداً! يُكرِّم الله الواحد الأحد، ولكنّ الله هذا ينام في نصٍّ مبعثر في الحروف التي لا تُحصى، مواكباً متاهات القَبّالانية (Kabbale) والعرفان، مبعوثاً من صلاة إلى أخرى، مرتاحاً يومَ السبت، إلخ. إنّ العلاقة الغريبة جداً التي يقيمها الموقف اليهودي مع المقدّس، تشكّل إحدى ميزاته الفريدة، وقد ينشأ عنها أحد أهمّ مصادر المقاومة والأعمال العدائية التي تنتج عن هذا الموقف في عالم متعطّش دوماً لما هو مقدّس، ولا يغفر أبداً هذا الحرمان الأونطولوجي الذي يفرضه عليه التمرّد اليهودي.

أمّا من الموقع المسيحي المتنوّع والمعقّد، الذي يدمج، على طريقته الخاصّة، الموقع الموسوي (الإبن يقف إلى جانب الأب، وهو يساويه مكانة)، فإنّنا لن نحتفظ إلّا بالمظاهر التي تشير إلى انفصال مع الموقف اليهودي، وخصوصاً المظهر الآتي: لقد أتى المخلّص المنتظر، وهو يتمّم مهمّته الخلاصيّة. وبينما لن يستطيع موسى أبداً رؤية أرض الميعاد، ها هو يسوع يحقّق ملكوت السماوات ويجعله واقعاً. وهكذا، فبعد عملية غوص تمثّلية خارقة (التجسُّد، والفعل صار جسداً، الصلب، و«إلهي، إلهي لماذا تركتني»، إلخ)، يأخذ التّعالي شكلاً آخر: الابن يلتقي الأب، ليؤلّف معه هذا التّعالي الفائق المتجسّد في الروح القدس. يحدث كلّ شيء وكأنّ تلك النتف المرسومة في هوامش الموقع اليهودي أصبحت خطوطاً صافية. كما لو أنّ المقدّس المجمّع أو المعلّق في الموقف اليهوديّ اتّخذ فجأة تماسكاً وصلابة، وراح يطالب ويحصل على كماليته الوجوديّة، ذات الصورة الأكثر تمييزاً، تلك الصورة المهداة من قبل مبدأ «النعمة». من اليهوديّة أو الموسويّة، إلى المسيحية، نحن إذن أمام نوع من الانعكاس التام الذي يحدث بالنسبة إلى شكل المقدّس. فالمقدّس قوي، هامشي، منتشر ومحجوز في المحايثة مع الموقف اليهوديّ، وهو الذي يحقّق، مع الموقف

المسيحي، نوعاً من العبور إلى الفعل، ويبرز نفسه كمركز رئيسي، ويحصل على تنظيم مترابط وصارم، عقائدي وكَنَسي، ويرسم الحدود الدقيقة لتعالٍ تامّ (إنّها، على أيّ حال، إحدى وسائل الاستماع إلى الانفصال الصارم بين مملكة قيصر ومملكة الله). وهكذا، فإنّ ما هو يهوديّ يبقى واقفاً عند مدخل الطريق إلى المقدّس، بينما يعبر المسيحي ذلك الطريق ويغرس عَلَم السلام في أرض الله. وفي الدرامية الفرويديّة ترى أنّ ذلك يدفع إلى الاعتراض الآتي: في حين يرفض اليهوديّ ـ وهو المتّهم بقتل الأب ـ الاعتراف بالذنب، يعترف المسيحي بواقع القتل ويحصل على الغفران. في الموقف اليهودي، يقف المقدّس دائماً في الطليعة: انفتاح يدعو إلى التعجّب ـ أو ربّما استعارة فضائية فضلى: إنّه تجويف داخلي حيث تتردّد أصداء الإلهيّ. وعلى العكس، يَتَمَوْضَع المقدّس وراء الموقف المسيحي، وهذه كثافة خارجيّة تحتاج فقط إلى صوفيّة جامحة من أجل العودة إلى الحالة الداخلية.

هكذا يمتدّ طريق المقدّس من الطرف اليهودي إلى الطرف المسيحي. غير أنّنا لم نستطع وَصْف تعارضه والمبالغة في هذا الوصف، إلّا بعدما جدّنا كلّاً من الدورَيْن في موقعه الاستعاري. ثم لو أعدنا إلى المقدّس ديناميّته الحيويّة ذات الدور التواصلي، والتي لا تستطيع الطقوس والاحتفالات الدينيّة والعقائد والمؤسّسات والنصوص أن تحدّدها أو تُقَوْلبها في مسار واحد، لتمكّنت آنذاك تيّارات المقدّس من الانتقال من طرف إلى آخر في حالة من الاضطرابات المجنونة، في رشاقة، وفي جوّ من تناغم الدعوات والدعوات المضادّة اللامتناهية حيث الممكن والراهن، حيث الهامش والمركز، التّعالي والمحايثة، لا تتعرّف بعد اليوم إلى صغارها ـ وهذا أفضل من أجل عَظَمَة الإنسان.

هامش

لم يأخذ هذا التحليل للحركة القائمة بين الموقع الموسوي والموقع المسيحي، بين الابن المتمرّد والابن المخلّص، لم يأخذ في الاعتبار سوى الصُّوَر التاريخية ـ الميثولوجية، لأنّه يريد لنفسه التقرّب، بصورة أساسيّة، من البنية الميثولوجية. مع ذلك، يمكن إبرازه كما هو عن طريق دراسة بعض النتاجات الفنيّة التي تشكّل هذه البنية نواتها. وبنوع خاصّ، تلك هي حالة فيلم «ميتروبوليس» لفريتز لانغ الذي كنّا خصصنا له دراسة في «المجلة الفرنسية لعلم التحليل النفسي» (الأوّل من كانون الثاني/يناير ١٩٧٤)، تحت عنوان «ميتروبوليس ـ المدينة الأمّ ـ «ميتلر Mittler» ـ هتلر»: يتبنّى بطل القصّة، فريدير، ابن ربّ العمل، موقعاً موسوياً في البداية، فيترك بيته الأبوي، ويتقرّب من أخوانه العمّال

البؤساء والعبيد الذين ينتهي بهم الأمر إلى الثورة. ثمّ يأتي عصر السلام بعد عصر التمرّد، فيجسّد الابن، من خلال بعض الحركات والكلمات موقفاً مسيحياً: يظهر وكأنّه مخلّص الجماعة، ويأخذ مكاناً له إلى جانب «الأب» أثناء جلسة حقيقيّة من الفداء والمغفرة. حتى أنّ طريق المقدّس نفسه يظهر بطريقة حسية وحيويّة في المسيرة التي وهب الابن نفسه لها داخل الكنيسة. هكذا، وفي الصورة الأخيرة للتوافق المكرّس، يجلس المقدّس، أي الكنيسة، وراء الابن المسيحي.

ان يستهوي هذا العمل هتلر ويفتنه مسألة يمكن فهمها بسهولة: لقد رأى فيه وصفاً لحالة عبور كان يطمح هو نفسه إليها، ولسوف يحاول تحقيقها بعد أن يصف ذاته بالمتمرّد حيال الأشكال الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ويخلّص المانيا من الجنس البشري. وبسبب عدم قدرتنا، هنا، على تقديم وصف كاف لذلك، فإنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّ هذا العبور الهتلري قد تحقّق على قاعدة خيال فاحش، إلى حدّ ما، وغير لائق أبداً.

روجيه دادون

[باريس]

باسط بن حسن

الفراغ العائد أبداً...

- ١ -

تدور الكلمات على ذاتها. يرتاد الشعراء ما يسمّونه التخوم، أو هكذا يتوهّمون على الأقل، ولا يغادرون ديكورهم الباهت: التجديد، اختراق حدود اللغة، التجريب...

أما الشعر، في جوهره المستعصي على الادراك، فهو مقيم هنا والآن إبداً. يقتات من محاولته الدائمة زرع الفراغ في ضوضاء الوجود ورعاية الأزمة وتنميتها.

تضاءلت فسحة الأحلام والتجأت الأوهام العظيمة إلى القواميس ومصانع المشهد (Spectacle)، هرباً من جحافل هذه الجرذان التي ما زالت تقرض في الزوايا أصداء عواطفها المتضخّمة ومغامراتها التي لا تحرّك أحداً.

الكلمات التي صنع من خلالها الشعر «حقائقه» و«جناته» تقبع الآن في مصبّات النفايات مع بقية أشياء عصرنا المريض. ولا متّسع من الوقت يكفي لكي يلقي عليها سكّان هذا الكوكب نظرة شفقة واحدة.

لم تعد القصيدة تسلك الشرارة الفريدة التي تفتق ليل اللغة. الحركة الدائمة التي تجمّع عناصر الوجود وتهيء للكائن فضاء يلتقي فيه بإنسانيّته.

أما المقولة البودليرية: «جوهر الشعر هو المضيّ دائماً ضد الأمر الواقع» فهي تبدو اليوم كلاماً صعباً ادراكه. فضدّ أي شيء يذهب الشعر اليوم ومن هم أعداؤه الذين

سيبحر عكسهم، في عصر يكاد يتساوى فيه الكلّ في عبوديتهم لآلة الاستلاب المطلقة، لم نعد نلتقي القصائد صدفة، فنهيم بسرّيتها الخارقة ونحملها إلى زوايا دواخلنا لنحاور عتقها ونمتصّ رحيق براءتها. هي الآن بناءات مشوّهة ناقصة ملقاة على كلّ الأعتاب تستجدي الاهتمام.

- ٢ -

يولد الشعراء ويموتون، فلا تُهلّل زهرة واحدة لميلادهم ولا تلعلع زغردة قبر واحدة احتفاءً باحتضانهم. يولدون كغيرهم في المستشفيات الباردة بين أكداس القيء، والضمادات الدّامية، ويموتون كباقي البشر الفانين ويمشي كلّ الناس في جنازتهم. فهل هو ثأر الزمن من هذه الفئة التي طالما ملأت الساحات ضجيجاً؟ أم هي دعوة إلى إعادة النظر في الأوهام السابقة والانطواء على الذات؟

لم تنفضّ اللغة فقط من حول الشعراء، بل انفضّت من حولهم الأساطير التي طالما صنعت مجدهم وغذّت مآسيهم. فظواهر من قبيل الشاعر المتمرّد على كلّ القوانين، البوهيمي العابث بقيم المجتمع والوضوح، اختفت تاركة الشعراء لعراء انطولوجي لا مثيل له.

لقد خيّر العديد من الشعراء الانضواء تحت قيم عصرهم والانحدار باللغة إلى هوّة العلاقات البضائعية، إلا قلّة قليلة ما زالت تواصل المغامرة متخبّطة في صحراء البياض حيث لا حقيقة ولا نبرة وحيث لا سلوى للذات الوحيدة سوى فحيح الكآبة.

- ٣ -

لمن يكتب الشعراء اليوم. إنهم يكتبون لبعضهم بعضاً ويتنازعون الاعجاب من بعضهم بعضاً في حوار صمّ عجيب.

لقد تحوّل الشعر من محاولة لايجاد علاقة بالوجود وصياغة بعد آخر للإنسان، إلى قلعة أسلوبية همّها الوحيد انتاج الصّور والمعجزة. فهو موضوع انبهار باللّعبات التجريبية في إطار الجنس الأدبي الضيّق وبحث عن جماليات آسرة دعامتها مؤثرات اللغة.

ها هو الشعر قدّاس فخم أمام رهبته يجب أن يركع كلّ الناس والشعراء يلبسون أقنعة القديسين ويرطنون بثقتهم الكاذبة في قدرات اللغة المطلقة وانصياعها لسلطتهم.

كأننا بهذه الآلة المنتجة للكلمات تسعى اليوم إلى الكمال في مواجهة الكائن اللّامكتمل المهمّش الناقص.

فالقصيدة، تلكَ الطاقة السرية التي تحفر في أدغال الذات ثم تختبىء في أقاصي الذاكرة لتعود في شكل حركة تعمّق التجربة الفردية، تعيش الآن أقسى فترات الغربة.

والقصيدة تلك القوّة التي تلتحم في لحظات منفلتة من عقال الزمن، بعنفنا ورقّتنا، بضحكنا وبكائنا، بخوفنا وجرأتنا لتصنع الفعل الإنساني، تكاد تنسحب تماماً من حياتنا.

قوّة التحويل العظيمة هذه بدأنا نخسرها. فأقصى ما تستطيع أن تحدثه القصيدة اليوم هو دهشة ممتعة سرعان ما تنطفىء. كأننا بالقصيدة فقدت شيئاً ما لا يمكن تسميته. قد يكون تلك الحركة التي تحوّل العمل الشعري من بحث عن خلاص الذات المبدعة إلى معانقة لخلاص كل الذوات. أو قد تكون تلك الطاقة التي تخرج هذا العمل، بعد أن عانق أصول العناصر والأشياء، إلى أوجاع تاريخنا وقدرنا الرهيب ليهبنا البدايات.

أما العلاقة الحميمية التي كانت تربط القارىء بقصيدته وتصاحبه في تجربته، فقد تحوّلت إلى علاقة استهلاك لا غير في أغلب الأحيان.

وما يزيد في حدّة الأزمة الرّاهنة، هو العبودية الجماعية لعصر الصورة (في بعدها الاستهلاكي). إذ أبدعت الصورة عالمها المجزّأ الذي تتابع فيه العواطف الرخيصة والأفكار المسطّحة في سرعة تخرج الذات عن وحدتها السرية. بل أصبحت الكتابة جزءاً من هذا المشهد. تسعى إلى البحث عن مكان لها فيه بدل التصدّي له بالمساءلة وإرباك مسلّماته.

إن رحلة التأزم الوجودي والغوص في أدغال الذات ونبش مخزونها الشعري أضحت أمراً صعب التحقيق، ممّا يعمّق الهوّة بين الذات المبدعة والذات المتقبّلة/المبدعة للنصّ/الحياة، وتدفع الشاعر إلى مزيد من الانزواء.

هذا الانزواء أصبح بالنسبة إلى الشاعر الآن مسألة حفاظ على البقاء أمام الضوضاء العامة والبضائع الثقافية التي تملأ الواجهات.

ـ ٤ ـ

على هامش الضوضاء، هناك محاولات شعرية حفرت وما زالت تحفر في صحرائنا وتزرع في الخلاء بذرة سؤالها الأبدي. فإذا كانت اللغة هي الحياة فكيف نبلغ بالكلمات

عن طريق مسار تأزم هائل إلى الانفتاح على التجربة الإنسانية في كامل تألقها؟ كيف نبلغ تلك المرتبة الرهيبة حيث تصمت اللغة بعد أن ذهبت إلى أقصى مناطق اللامعقول والجنون والحلم ليبدأ الفعل الإنساني؟ هذه التجارب كلّها محكومة بالإغراق في تيهها وصمتها والامتناع عن الانخراط في المشهد الشعري.

إنها وضعية صعبة ومحفوفة بالمخاطر. لكن هل بقي للشعراء مجال للاختيار!

- ٥ -

نذهب إلى الكلمات. نطرق بابها في ليل مأساتنا فلا تجيب. أحياناً ونحن نحمل زهرة كآبتنا أو نتجوّل في حدائق العدم متأبطين كوابيسنا، تبرق بعيداً بعيداً شرارة فريدة. نصعد إليها في عرينا، نهبها براءتنا وعفويتنا، حرارة دمنا وأحلامنا. لكنّها تفلت منّا ولا تبقّى لنا سوى مرارة مسكرة على شفاهنا نسفحها في مساحات ذلك البياض الذي نسمّيه أسطورتنا.

ذلك هو الفراغ العائد أبداً . .

ذلك هو الشعر . .

باسط بن حسن
[تونس]

محمد الأشعري

مائيات

هي استدارة المتاهة،
الحجر المتشظّي تحت اندفاع الماء، استحالة الشجرة.
العبارة الملقاة في موج الكلام، موت الوردة الأول.
وأصعد نحو بَهجتِها جرساً يسقطُ رنّته على مطر الربيع.
الغيمة التي انْهمرت على خفقتي، تمسك بكلماتي
وتعود بها إلى طين الرّعشة الأولى،
فأقول املأي فمي بأعشاب اللّغات الحبيسة في أسماء الموتى.
سيمرّ جسدي بامتلاءِ دمعتها
وأكون أعزلَ، أعزلَ، أعزلَ حتّى الفرقة.
والكلامُ هو هذا الذي لم تسعفني به الغيمة
جلست في بقعة الضوء.
واستلْقتْ كلمة مبهمة في ثلج المسافة،
لم تَنبتْ من شجني شرارة واحدة لاستمالتها.
مددتُ يداً مُورقةً إلى عتماتها.
وَضؤُلْتُ حتى صرتُ شعاعاً.

لا، لا شيء أكبر من الشّعاع غير الصمت.
ضَؤُلْتُ حتى استطعت الوقوفَ على شهقتها
وكنتُ كما الواقف في بياض مفردة،
أحسّ لهاثها مطراً، أو أريجَ عاصفة
وأفتح كينونتي الظّامئة لهذا الفراغ الكبير.
ثم كان الصوت.
هطلت نبراته عاريةً كما قطع الليل، ظِلّاً بعد ظل، نهضت سمرةُ الصّـوت، وانغرست قامات نحيلة حول صرختها.
قلت: ضعيني بين النّبرة وظلال الكلمات، ضعيني في عريكِ المُوصدِ على رغبتي، ستسقط أشكالي كلها في عبق احتراقك. لو تركت هذا البهاء مطفأً، وهذه النافذة المعلقة
في دهشتي مثلومةً، مثل هلال مأخوذ في سحابة
وهأنذا أستوي في مائية الأشياء التي وضعتْها يدُكِ حولي.
أستقر في اللّاشكل
السماء، الشجر، الحبق، النداء، الرصيف، الهدير، المطر، الصمت، الظل، الخطى، الكلمات، الأضواء، الخوف، الليل، الوجع، الرغبة، اليأس، النبض، الدهشة، الموت، القبلة.
تغمرني كائنات اللّاشيء
أُوصدُ نفسي على صرخة، وأعلّق دائرة المتاهة على احتمالكِ.
أرى،

أرى غرفتي حجراً يتهاوى،
أرى جملة سبقتني إلى الماء، تُصبح سُنبلةً.
وأراني أغادر ريشي لألحقَ بالحبّة الواجدهْ
أرى الماء في هيأة الحجر الصُّلد، والحجرَ الصُّلْدَ زنبقةً شاردهْ.

وأراني أرتّب شكلاً لهذا المدى المتشابكِ، حتى أصيرَ احتمالاً جديداً
لفتنته الخامدة.
أرى من خلال المتاهة أيقونةً
تهتدي رغم أصابعِها لشذى الماءِ، إذ يصبح المحو امرأةً، يُفْلتُ الماء كلَّ
مَجازاتِهِ
ويُغير على جسدٍ لم يعد جسداً
جسدٍ ما يعد ثمراً
لم يعد حجراً
أرى عُشْبكِ المرّ يلتف حول المدينةِ،
يخرج من فتحات المآذن
من علب الليل
هذا هو المشهد البابليُّ
يظلّل خطوي بخضرة غيمته
غيمة هطلت قطرةً قطرةً
لتعيد الكلام إلى عبَقِ اللّحظةِ المشرعةْ
هكذا يصبح الوقت خيطَ دمٍ
يفصل الماء عن غَرقي
ويبدّد شكل المتاهةِ أو يستعيدُ ضَراوتَها المُتْرَعةْ.

أرى امرأةً يغمر الماء ضحكتها، وشجر اللذة، وعبق الغواية المحترق.
هي البلل الفضي لهذا الفجر المسكوب في يقظتي. أمر من ضفتي القاحلة
صوب صوتها المائي. أغمض كينونتي كلها، لأسمع التدفق كله. عندئذٍ
ألمس فَروة النبع البيضاء. أولج ظمأ أصابعي في نعومة صخرها الثلجي
وأترك الوقت كله لاختمار عشب الكلام.

والآن يوجد شعاع ما في هذا الانسكاب البديع لعتمة الاستماع.
وصوبه يهاجر جسدي الأَبْكَم. ينشطر الشعاع حول انجرافي فتولد الأشكال كلها دفعة واحدة كأنما رجة كونيّة ساحقة وضعت حدًّا لخراب العالم
وها هو الطِّينُ نفسه، والمرأة نفسها، والمرور السريعُ لمفردةٍ غامقة في شارع مُنْدسّ في سحابة.
هو المكان نفسه.
لم أغادره منذ وضعت البحر تحت معطفي
وقلت: لنغرق في الياب.

محمد الأشعري

[الرّباط، المغرب]

عباس بيضون

ولادة

ـ ١ ـ

سقط على الحافّة زيت قليلٌ
ولم أكن ولدت
كان الحجر الكبير يَنعَس في الجدار
ضوءٌ بارد، بالكاد، مرّ علي
واختفى في لمعان الآنية التي كانت تصفرّ
من السُّهو، ومن الألم الذي فَرَّ منها.

ـ ٢ ـ

المرأة ويداها في العجلة
لِحى أجداد كثيفة، وأخرى زائفة
عصافير ضارّة وملونة بلا حساب تتسلّق إليها
كان لها خَصْرُ أختٍ صغيرة تخرج من وسط العوسجة
كان لها جذع خالة تحصر المدينة في غربال
وتحلم بفأرةٍ في بطنها

مع ذلك لم يكن هناك
سوى اثنتي عشرة لوحة مصبوبة لتهريبها عبر الحدود

عندما استطاع أصغرُ الأطياف
أن يقف في الاستديو المعتم طويلاً ويتأمل
إلى أن تحوّل إلى دودة
دخلت ظلال كاملة لشيوخ وحيوانات في إثره
وهوى سواد القنطرة
وَجَفَّل الجالسين هناك مع الخيالات الزجاجية لكؤوسهم
والدخنة الحية التي تتصاعد منها.

- ٣ -

حضروا من حجارة البيت التي التقطت من قلاع واصطبلات مهجورة
لقد استمرت هنا تخدم الشرفات والحدائق التي نزحت عنها
وحين نسيت أخيراً
لم تعد تعرف أولاء الذين يتجولون عليها
كلما سقط عمود الشمس

ربما لم يكن القنديل سوى دعوة لخروج الأطياف التي تكاثرت
من حماقتها، والتي تتزاور طيلة اليوم.
ربّما كان القنديل محطّة السّهو
تتقاطع الطرقات في الضباب، كذلك اجتماع النيام
الخرف يحرّر المقاطعات
الأعمال الهالكة تحيا من الآن بالنور
بينما الريح تنقل المربعات والفهارس

ـ ٤ ـ

كانت المرأة تجتاز الآن عليقة وتشير بعجلتها إلى الأخت الصغيرة بأن تخرج منها.

إنه شعر الأحشاء، والضوء الذي ينظر من فتحة القفل
سيحفر شكله هناك، بعد ذلك، حبة الرمل والحيوان.

ـ ٥ ـ

الفانوس يبرقع الحجرة التي تتقوّس الآن كثور مضلّع
إنه ينفخ فيها نفطه الوسخ، وبخاره
كأن الذي يظهر قفا الغرفة، وبطانة أشيائها.

يظهر قليلاً شَعْر الجدار
الرجال ينظرون بعيون ماشيتهم ودمامِلها
ورائحة الجلود توشك أن تهب منها
جالسين هناك بلحاهم وسحنهم التي لحستها الأشباح.

النساء مصرورات في كَوْمة ينفصل عنها كل لحظة، خيال نحيلٌ ليحرك الإبريق.

ـ ٦ ـ

المدخنة كانت عشاً/كذلك الطراريح وجلود الخرفان
الأشياء مكرورة/ وهاهي تنام في خيطانها
الذي يُنقَل الفانوس/ أدار الغرفة إلى ناحية أخرى

تاركاً القش ولعاب الحشرات والخيطان تختلط
تاركاً على الحائط المظلم/ أشخاصاً وحيوانات من شَعْر الطريق نفسها.

- ٧ -

كانت المرأة تشعر بهم يهبطون من رأسها/ ويختفون فوراً
هي نفسها لم تكن تعرف/ أين نهاية نفقها
كان طرفها بالتأكيد/ في الدوّامة
وكانوا من هناك يدخلون/ بدون أن تشعر بهم
وبدون أن تعرف أنهم ينتظرون/ أيضاً في العلّيقة

كانت تعرف أن المطر خيوط في داخلها الذي يتقلب خيطاً فخيطاً، فيما
شَعْر الفجر بوفره، وشَعْر اللّجة
كان جسدها يتقلب أيضاً، وربما يُنسل
ذلك يحدث كما تحسّ. تحت عينها مباشرة
ضوء السراج الضعيف يساعدها أن تعبر بصمت.

- ٨ -

كانت تنتظر أن يصعد المتهكمون ويتركون على الباب
اللقيط الذي يرتجف من تهريجهم
كان الفانوس الآن وسطها، وهي تشعر بالبيوض تتقلب في أعشاش السّقف.

جاؤوا بكثرة، جروا حتى في نَفَسِها
جنّي البئر، خادم المصباح، وخادم القنطرة
عفاريت المعجن والتّخيتة، اختفوا في العوسجة، مرحين في القطارات
التي تتنقّل على اللمعة المتقطعة، أو على اللعاب

كانوا هناك في مكان الطعنة، يطرطشون ضحكهم
البلوط الذي أمطر أو النوى الذي ظل ينفلش،
الأطياف التي تعشقت التبغ والنّشوق
والتي تعترض الهواء كما تعترض لكنة الحديث
تأتي سَابحةً تحت نفثات الدخان
وستطرح هناك أزياءها الغريبة وطيورها

- ٩ -

جاؤوا بكثرة،
ظلال مغبرة لهؤلاء الذين اختفوا في حماقتهم
اللّحى التي تسترسل من خَرفهم متروكة هناك
على أدوات القتل والقناطر المدمّرة
والإعدامات الكثيرة التي مسحت خطواتهم، لا تزال تحميهم من العودة.

ظلال تتعب من الخروج، عينا دودة حاكمةٍ
ونعاس الرهبة الذي يدبّره سمٌّ لا ظلال له.

جاؤوا بكثرة، وهددونا بطفلٍ أحمق.

- ١٠ -

في الخارج، كان البرق الصّامت يشقّقها على الهضبة
وفوانيس المزارعين، ربما في سخونة الحساء
تنقشع هذه الطرق، والهزة الصغيرة التي حدثت ـ من برهة ـ
لم تشعر بها في الجسد، أو الموقد.

كان خرف الاحتفال لا يزال في جسدها
الذي تركت فيه الذئاب شيئاً حينما اقتربت
ربما هي أسنان الشبح، أو خيطان المهرج
ربما شتيمة الجدّ، أو فأرة العمّة، لا تزال في بطنها.

ربما الزلزال الذي لم تشعر به ردم جانباً من الغرفة في داخلها.

ولم يكن الجبل هو الذي يَلد
قد يكون السَّحَرة صنعوا ذلك، أو باعة السموم.

حينما جاءها المخاض في أكثر من جهة
لا حصر للأحجار التي تلطخت.

عباس بيضون

محمد عفيف الحسيني

كوكب مضرج بالأسماء

١ ـ حكاية مكسورة لـ «روز» ابنتي

لم أكن نبيًا بزهور معدنية، ولا يداي تحملان الخطيئة.
فمي كان ممزّقاً، وأصابعي مشردة كطير خائف. يفوح مني التبغ، ومن أصابعك الشتائم الصغيرة.
غنيت لك الطائرات الورقية، والملائكة تخطف أجنحتك، وصوتك العالي إلى غبطتي كملك أعزل.
أراك، وأنا أفتعل الحكايات، تختبئين وراء أمّي، وفمي ممزّق، لا أستطيع أن أداهم أشياءك والمكان وأنت تبكين، أو تنامين في العقاقير، وإبرة الممرّض.
ولست نبيًا بمعطفٍ له رائحة الملائكة أو المستشفيات. فمي ممزّق كخزفٍ، وقباب طفولتك بعيدة.
ثُمّ، في آخر الحكاية أرتمي على وجهي، فأراكِ مشاكسةً، تبادلينَ صوتي بدميةٍ ممزّقة، وإبْرةٍ مستعملة.

(١٩٩٠/٩/٢٤)

٢ - كردستان

لحريتك البليغة/ لصباحك الناقص أمضي، مرويًّا بالتذكارات/ منجرفاً كجروٍ صغير/ خَضْبًا كالأغاني، ملتبساً كأسئلة الصغار/ وناشفاً كقرميد. عندما لا يضرب غروبك ساعاتي/ لا تتناثر ثلوجك عليّ، اختزل بداياتي/ ما بقي بين يديّ من ظلال، من بوصلة ليساليك أو اعتذار قصير مثل أسرار المرأة على زهرٍ مثل أقدامك الصغيرة والذهبية تضرب فَلاتي.

وكما أنا أموت/ ناقصاً من تموّجك، ذاهباً إلى الأسود الأعمى لصباحك الناقص.

شاحبٌ أنا في منتصف الوردة/ وفي السيوف الميتة للقراصنة. شفتي جميلة لا يعبرها يقينك، فأزدحم، أزدحم بالشك، وأرتعش كثيراً خلف حريتك البليغة، ناقصاً منها رجلٌ ينزف اسمُكِ دوماً.

(١٩٩١/٥/٢٤)

٣ - شجرة

نحن بقاياك أيّتها الشجرة، وورقك اليابس على الأرض. تحفّ بنا الأرجوحة والأجراس منذ زمن بعيد.

ونحن نفتديسك كمجد زائل، وأشخاص بلا مصير. نحن الذين من برونز، بأيْدٍ منطفئة، تفوح منها القهوة واستراحاتُ الطرق البعيدة، نحن بقاياك أيتها الشجرة، وظلالك الممتدة على صخب المنشار.

(١٩٩٠)

٤ - شقوق

ريحٌ تدخل شقوق سنواتنا، فنهتزّ كالأراجيح. نهتزّ كثيراً، نلتفت إلى

كتاب الطفولة والوحل العالق بأيامنا، منذ ريحٍ بعيدةٍ، منذ أمطار الصّباح الزّرقاء.

(١٩٩١)

٥ ـ جدار

عندما يغيب أحدنا من الجدار/ تبكي أمي؛ تسدل ظلالها على الصورة، على النشيد الأزرق وهذه الاحتمالات/ أمكنة، كلام يتساقط كخريفٍ ونصّ العائلة/ وربما بعض كتاب/ وبما جدار استندنا إلى نسيانه/ ارتكبنا التراب في ساعاته المبكرة/ وما اهتممنا به/ هو ينخفض أو يستميل في عبورنا، مرشوشاً بالحبق ولغة قاسية كبنادق. جدارٌ، ومطر خفيف/ عبور لحبيبات القصب وارتعاش الملصقات/ بجانبه تداولنا احتجاجاتنا

وفي وقت ما أخطأناه. أردنا أن نطفىء شهواتنا خلفه/ أو نضرب موعداً للمزلاج. أردناه، كأننا لن نغيب عنه.. لن نذرف أو ننضب كصلصال، كغروب. وأكثر مما ينبغي/ ستأتي النيران على أسئلتنا/ وثَمّتَ نحترق، ولا يبقى إلا جدارٌ في العزلة، وكلام الشاعر، جدار وحيد، جدار وحيد ومتهدّم كحصان.

٦ ـ جدار

الى يونس الحكيم

الجدار الأخضر في صداقة أحاديثنا، شارداً، يثير غباراً. ينطلق في أعمارنا، ويحمل إلينا الاتجاهات، مكتفياً في عويله.

جدار أخضر مبلّلٌ بمطر ليالينا، ومسافة شفاهنا المتباعدة. جدار يتساقط عليه اندثارنا، فيموت كما متنا نحن. تضيع اتجاهاتنا، فلا يحمل إلينا إلّا أنيناً منبعثاً من صخبنا القديم.

(١٩٩١/٥/١٠)

٧ - رقرقة

الـوردة مـرتميـةٌ عنـد قـدميـك، والمسـاء. آه، كـان قلبي سماءكِ ، فأصبح حـديقةً. ليكن. شجـرتك أنـا، وعشب الطفـولة. اقطفيني، أنا المقعد. اقطفيني، انـتظارك أنا، ومحطّاتكِ الصّغيرة، فازرعي ضحكتكِ على السّكك الحزينة. كلّ الممرّات تمدحكِ. وكلّ الممرّات مزدحمة بغيابك، وكلّي أيضاً، ولم تلتفت. أين تُهرول خطواتك كالياسمين والبلاد، لقد رأتك العذوبة ولوّحت بحفيفها ولم تَلْتَفت. يداك تـركضـان، يداك مناديل لاشتعالنا، تعالي لأنطفىء، تعالي أنا سماؤك/ عتبات ناركِ. تعالي، لأبعثِر نَزْفي على أصابعكِ أو خطواتك التي تـركض كأرنب. لِيَمْضِ قلبك إلى الزّرقة، أنا الأبيض وأعلامك، عتمتك والشّهوة. اجمعيني كالمساء في حقيبتك، ولتكن محطّاتكِ مجنونة، وكواكبك مضّرجة بي، أنا المضرّج بالفراشات وبكِ. ولتكن المسافة مكتظّةً بكِ، والأشجار. سترسمكِ الوردة لونَها، المطر لقاءه. يا عشباً مُغامراً، أيّتها الموشّحة بالخريف والأعشاش، وأولئك العائدين من المهم. أيّتها الموشّحة بعناوين زَرْقاء، يا صباحاً مَرْميًّا على الأقفال، يا صباحاً التقيت به ذات مساء، اقْطُفيني أنا المقعد. اقطفيني، أنا الكوكب المضّرج بالأسماء.

محمد عفيف الحسيني

[السويد]

محمد خير علاء الدين

تقطير منظم لمياه لا تنتهي

١ ـ يجب الخروج أيها البصر

اخدعْني أيّها البصر، فهي معي الآن. يمكنك أن تستريحَ من إراءتِها لي. أتنطبع فيكَ قبل أن تغادرَني، تُراها، أم تَطبعُ أنتَ في أهواء الذي تشغله؟

مَ الذي يجعلها نادرة وهي إلى جانبي، أيّها المشغول بها، هل هي حقًّا إلى جانبي؟ (أيها الشاخِص) ـ ماذا لو خرجتَ فرأيتَ غيرها؟ ماذا لو حوّلتَ العالم إلى نفسه؟ هو هي الآن ليس غير.

الا تحبّ أن ترى معها ما يحيط؟

يجب الخروج أيّها البصر، يجب أن تتبدّل الآلهة بالقَوْلِ لا بالقتل. يجب أن تتغيّر شخوصاتك.

٢ ـ رأيت وجهك

رأيتُ وجهك. قلّما أرَى وجهاً بين الوجوه. رأيت في نظرتك إحساس المسافر بحقائبه. كيف عشت، لنقل على سبيل المثال، عامك الماضي؟ كم وجهاً رأيت، كم كلمة قلت، وابتسامة؟ لا بدّ أنّ وجهك عَبَرَ جوعاً. أرى في نظرتك المائلة نحو التّساؤل كيف أنّ وجهك عبَر في السّنوات الماضية جوعاً غير قليلة. لكني لم أقل بعد ما رأيت في

وجهك أعني نظرتك. رأيت فيها اتجاه المتجوّل بين مستقبليه نحو بوّابة الخروج، هم عاشوك - هؤلاء الذين عبرت منهم نحو بوّابة انطلت عليك.

٣ - ليست جميلة فقط

البلاد مثل الزّوجة ليست جميلةً فقط، بل الحزن سُرْعَان ما يبدو عليها. لو كنتُ متضايقاً على غير ما يُرامَ من جمالها الغزير، صباح أيّام الجمعة، لَلاطفت وجهي بيديها الرّخص. تتألم من سكوت وجهي وهي تخاطبه: لا تدع الألم يسيطر عليك، وهي شبه ملتصقة نواسي، تفتعل حزنَها، لأبتعدَ به عمّا في رأسي من ألمٍ، وأنْشغل.

٤ - الجار

وجدت فراغاً إلى جواري من جانبيّ، أسكت عنّي الموسيقى الصّعبة غير المفهومة، لكنه جعلني ألوح بيطء كبرسيم عذّب فوق رأسه سماءً صافية. قضمتُ الزّرقةَ الطّفلة فوقي، المُضاءة بنهار الهواء غير الصّعب. أقمتُ في قطرات النّدى متلألئاً كنقاطٍ عينيّة من الماس ذي العيون الملوّنة. فضح الجوار من حولي بالموسيقى ومات. عدت أبحث لأجدَ جواراً، وكانت خطوات بحثي مثقلة وبطيئة.

٥ - بعد تطواف قديم

مَ الذي يُسيّرني في نهركَ هذه اللّيلة، أيّها الغرور؟ طفقتُ، من عشي أبحثُ عن خبر العصافير والبطّ، إلى أن وجدت موعداً بين اللّيل والمساء، فعدتُ إلى عتمتك يافعاً - أنا كمجرفةٍ، والهواء كطحين، وجعلتني كقبوكَ الرّصاصيّ من إسْمَنْتٍ أعلو حتى الغيوم. أسطوانيّاً، أحمل ناري، ووقودي زيتي وحجوم أوقاتي الرّثة، بعد تطوافٍ قديم.

٦ - البارحة

مجنوناً نهاريًّا، صيّرني حلمك البارحة. ماذا فعلت بي ليلة البارحة؟ كنت أقاوم نعومةَ هوائك بما أستطيعُ من الخشونة، رنينَ مائك بما أستطيع من الصّهيل، فما أن وضعتَ تفّاحتك في صَحْني حتى صرتُ سكّيناً، وصار الصّحنُ قوساً من الرّخام، لكنّي ابتلعتُ تفّاحتك كما هي، ونمتُ في ضَجيج عُرْيك.

٧ ـ محنة مضنية

قال لي الصّمت: طعامُكَ حانٍ. قال لي الكلام: طعامُكَ حانٍ، ونومُكَ.

لقد بدأ العالم الجديد، قبل أن ينتهي القديم بمدّةٍ مُضْنية.

٨ ـ مرآة

سكرت بثقافةٍ مستعيرة. ثملتُ بنساءٍ فردوسيّاتٍ من أكثرَ من مجلّة. صَقيلة. غامَ قلبي أيضاً من عطورٍ برّاقة، وعَضّت فراشاتي أكثرُ من شمسٍ لاهبة. أعرف، وقد أعرف بالحدْس والغريزة، أنّ البيعَ والشّراء يهدفان معاً إلى إمساكي من أذني، ثمّ من جَرَياني. أعرف أيضاً أنّ اللّغة أصبحت تَنْفُذُ إليّ دون جهد، تحملني شيئاً مسجّلاً عندما أريد أن أسمعك أو أراكِ. أمّا سماعك فله غرفة. وغرفتي هي صورتك أحملها كمرآةٍ، وأذهب إلى الحديقة من أجل جميع المتنزّهين.

٩ ـ صناعة

صناعته التّنويرُ حزنٍ الذي انتسبْتُ إليه ـ باتّجاه ماذا؟ قال الأمين السّمين: لا يوجد غاية للحياة.

صناعته التّنوير حزنٍ الذي طُردت منه، عندما لم أعد شابًا.

١٠ ـ سلّم

جاء همنغواي قال: أكتب ما تعرفه. لكنه نسيَ أنّ عليّ اكتشافاً لا يشاثر له إلّا في كتابتي لما لا أعرفه. لكنّه نسيَ أنّ غيراً ما سوف يَصنع سَقْفاً لغرفتي غير سَقْفِها/ يتركني في فراغ.

أنا لا أملكُ سلّماً. جهدت، جهدتُ جدًّا لقطف حبّات الزّيتون من الأغصان العالية بِتَقريبها شدًّا. هبّت الرّيح لِتُطَمْئِنَني: سوف أُسْقِطُ لك الحبّات العالية. كنت خدشتُ يَديّ ـ ليستا سميتين، من أغصانٍ معاندة، فأسوأ ما بي يَدايَ. طوقُها لا كما يجب. لا بأسَ بها، لكنها ليستا سَميتين.

ثلاث حبّاتٍ أَسْقطتهنّ الرّيح مع أنّها لم تكن قويّة.

يبدو لي أنّ الانتظار جزءٌ من الأعمال، وأنا أحببتُ همنغواي قبل أن يتّجرَ بيديه، أو برصاصاتهِ التي انْجَلَتْ سُلّماً.

١١ - ما من أحد سواه

طالَ حينُ عماني المُريح. إذ أنت كثير، بلا رحمةٍ وبلا شفقةٍ، يرميني ما لديك بما لديك. لا قبّعة سوى الخيال في الحرّ والبَرد. عرايا نحن في البيت وفي الصّيف، وما من مكانٍ، من عمَلٍ، سوى الغياب.

نطرد الذّباب والبعوض، نأكل وننام ونغتسل، وقد نستخدم الأصوات في الكلام، وما من رحمةٍ أو معنى بيننا وبين حركتنا. في الصّيف وفي البيت، لا هواء ولا مكان.

عَماني يُريني: واحدةٌ هذه النّساء، مختلفةٌ هذه الذّكور. نخلٌ، وأنعامٌ وسهاوات هذا الجسد. وكلّ جسدي غائبٌ عنّي، سوايَ. كلانا في حضرتك مُلغىً أو منفيٌّ، وأمامنا البحر.

هو الحاجزُ الحاضِرُ، وجميع ما حوله وما فوقه له (ما من أحدٍ سواه).

١٢ - القصيدة والقصة

كرهتُ السّاحرة،

تُعطي لأسرتي التّفاحَ منذ أن نطلبه. زوجُها لم يجد لي عملاً، لا في محطّة صيد، ولا في المقمرة. وفي مطبخها - يشبه قصراً، على مقربةٍ من بحْرٍ، تهدّم بعضُه لا كلّه، أسمعها تدندن، منتشيةً بقبحها وجمالها: «أنا أحبّ الفَلاّحين، أنا أحبّ الأطفال». أسمع أغنيتَها وأسْهو. تروح هي أو تجيء، لتكشف عن القِدْر، أو لتغطّيه. وفي غير موضعٍ، أصابني ابنها اللصّ لأنّه حيويّ وأنا جامد أخاف السرقة أو لا أتقنها. هو بأليسة القرية يقامر وينفق على نساءٍ ملئنَ شعراً. ما انتبه إلى تعلّقي بأخته. كانت الشّاحية والوحيدة الخالية من الشَّعْر في غير موضع. هي أيضاً، على نعومة جسمها، أَمْمَلَتْني بين أصابعي وعينيّ. (قال - ماذا) لا أقوى على ذُبابة، وبأناملها المخضّبة، كانت تلقط رأسَ الحيّة، وتقرّبه ما أمكنَ ليلاميسَ أكثر من موضعٍ، فيتناقرانِ حلياً وضفائر مثل الرّنين. ما هذا يا أمّ؟ كنتُ سأُعْمِلُكِ أمّاً لو نمنا معاً. لكنّها كانت ترمي بليرةٍ فضّيةٍ إلى كفّي، تُريني منها النّقوش بينما هي تحلّق.

وَلِلتَّوِّ، وَاسْتَثْنِي السَّاحرة وقالت: طائشة.

ثمّ أدخلتني القصر، وأنا لا أكاد أُصدِّق.

١٣ ـ حبا به على ما به

جُنّ، مُذْ كان الوقت شبابي، مُتلمّساً نهايته، يريد أن يُعرّفني على حقائق آخر الأمر، وأنا أُهَدِّىء منه، وأقول له تَعَقَّلْ، أنا لكَ منذ الآن. تلك الآخرة تشتهي بلوغها وهو لا يَسأل. يُجنّ ويُجِنّ، يريد أن يلمسَ بي النّهاية. غيرَ هيّابٍ يفعل بي ذلك لأنّه شابٌ وأنا أدافع به عني.

بليغاً، يَلهج بالمبالغ وما سيأتي منها أكثرُ مما أتى، وأنا بحرمةٍ أسحبُ له أظافره خوفاً على عنقي من جنونه وفوراناتِهِ. بالقماش أُغرسُها إلى أن يحلّ المساء، وأجدني في الصّباح أشكو مِن خُدوشِها.

....

لغة واحدة لكلّ العالم. تتبخّر كلّ المياه المحليّة، تصبح الحياة أوقيانوساً يعرفُ الجميع ملحَه من عذوبته، ويتعاون الكلّ على ترقيم أنفسهم ضمن الفضاء الكلّي لجمهوريّة الكون التي ستشبه مملكة البحار، ستنعمُ، كجَمْعٍ، بتقطيرٍ مُنظّم لمياهٍ لا تنتهي (مياهٍ موحّدة الزّرقة، ضمن بياضٍ طليق مِن أيّ شكلٍ كان لنا. مياه لا عائق فيها، يمنع عنا وحدنا)، المهزلة كقطعة أيّ مغزل منسوجة بالتجربة، كأنّ كلّ الجدّات خائنات، وما من فمٍ لأمٍّ إلاّ وتمضغ به أبناءَها. لا، ليس ربّ العرش مَن ينسجها وراء النّول. لا، ولكنّ مسْرحاً كهذا يجبر الجميع على دخوله، لا بدّ أن يكون عرضه بحجم هذا الجمع. جِيئْز للجميع، وسبع ساعات بَثّ من الأثير، على الأقلّ، يوميًا لكلّ فَرْدٍ متكتّلٍ ضمن نسيج المهزلة.

....

لم يعد البيت يشبه أحداً من ساكنيه أو أيّ أحد ممّن قد يأتي إليه. صار البيت قبّة ناهدة من قميص الأرض، والأرض أعطت نفسَها للأبنية ما بَخلت، حتّى الجبالُ حضنت كلّ من أوى ـ تلك الجبال التي كانت من قبل قاسية لا ترحم ـ حتى المياه التي في جوفها كانت بلا مأوى.

....

لستُ طاهراً، لكن جشعي لا يُقتاتُ بشيء. أبواي ماتا بعد أن يئسا من رؤيتي، فطولَ حياتهما كنتُ إمّا في الجيش أو في الخليج أجمع النّقود من أجل البيت والبنت والأولاد، وما من فائدة. هذه الحكاية مضحكة، لكنّ القلب حزين. الشّعر يُنقّطني بصمته، فإذا ما هجتُ، رطّب لي لساني بغيومٍ حائضة.

محمد خير علاء الدين

[دمشق]

علي جعفر العلاق
قصائد

١ - الشعر

حين فاجأني الحلْمُ، وَانْكَسَرَتْ سَعْفَةُ الغيمِ ،
طاردني الشعرُ،
طارَدْتُهُ، هارباً من دخانٍ يديهْ
والتجأتُ إلى الجِنِّ
أضْرمتِ الجنُّ في جسدي النارَ،
أهدتْ رمادي إليهْ.

٢ - غيوم آدم

أهذه بقيةٌ من فضّةِ الغيمِ ، على السّياجْ؟
أهذه بقيةٌ من شجرٍ يبكي، ومن زجاج؟
أهذه كأسكَ يا آدمُ؛
أين ضوؤها الغائمُ؟
هل نَسْتمدّ من رمادها الحزنَ؟
أم النومَ؟ أم الهياجْ؟

يا آدم الغائمُ، هذا كهفك الغائمُ، ذا رمادُهُ
كهوفنا هذي، وهذا رملها،
ألا فضاءٌ ممطرٌ ينبعُ مِن رمادِنا هذا؟
ألا سراجٌ؟

٣ - مرايا الروح

شجرٌ أخرسُ أم مائدةٌ،
تنحني، جرداءَ، ما بينهما؟
أم رمادٌ يتنامى:
- هل هما
حقًّا هما؟

●

مرّةً، كان عراءُ المائدهْ
غائماً، كان فضاءُ المائدهْ
شجراً من لغةٍ ممطرةٍ،
كان دخانُ المائدهْ
رجلاً، وامرأةً متّقدهْ

●

مضينا، أعني مضينا،
لم يعدْ غيرُ رمادٍ وعراءٍ عالقينْ
في مرايا الروحِ، أو بين اليدينْ
لم يعد غيرُ الصدى:
- كيفَ انتهينا؟

لم يعد بستانُنا الريّان ريّاناً،
ولا جمرٌ يدينا،
كيف؟ أُغني أين؟ بل أُغني متىٰ كنا التقينا

٤ ـ الملاذ الأخير

طائراتٌ تغيرُ على النومِ ، والحلْمُ ممتزجاً بشظاياهُ
يمضي، وهذا المساءُ الكسيرْ
طللٌ، أينَ يأخذُنا الليلُ؟
أيُهما يترصّدُ أوبتَنا لِلسّريرْ؟
شجرُ النومِ تعبرهُ الطائراتُ؟ أمِ الموتُ
حيثُ الملاذُ الأخيرْ؟

ادخلي شجرَ النومِ،
مشتعلاً سوفَ أكمنُ للموتِ،
أطردُهُ عن غزالِ السّريرْ،
شجرُ النومِ تنهشُهُ الطائراتُ،
وتجرحُ عشبَ الفضاءِ الكبيرْ
اينَ يأخذُنا الليلُ؟ للنومِ ؟ للريحِ ؟
أم للملاذِ الأخيرْ؟

٥ ـ كلكماش

من الذي أغرىٰ ذئابَ الرعْ؟
من الذي أطعمها دماءَ انكيدو؟
بأيِّ عشْبَةٍ وعدْتنا؟ بأيّما ضريحْ؟

أنت الذي انكسرتَ فينا؟
أم كُسِرْنا فيكَ؟ أم كسّرْتنا؟
أم أنتَ من أغرى ذئابَ الريحْ؟
- يا حزنَ انكيدو،
ويا رداءهُ الجريحْ،
لا عشبةٌ نِلْنا، ولا ضريحْ . .

٦ ـ عكاز في الريح

[إلى رشـدي العامـل]

١ ـ انكسار

يتكسّرُ في الريحِ لونُ الشجرْ،
يتكسّرُ في الروحِ ماءٌ جميلْ،
وتخضرُّ أسئلةٌ من حجرْ.

يتكسّرُ في الليلِ أُفقٌ جريحْ:
شاعرٌ يتقدّمُ أوجاعنا،
ضوءُ عكّازِهِ مهرةٌ،
وذراعاهُ ليل فسيحْ .

يتقدّمنا
صوبَ نشوتِهِ المدلهمّةِ
منكسراً، ساطعاً،
من سيجمعُ شمْلَ أشعّتِهِ:
جسدٌ يابسٌ، أم ضريحْ؟

٢ ـ رجعنا إلى الريح ثانية

أحقاً، بعينينِ موحشتينْ
برملٍ يغطّي اشتعالَ اليدينْ
رجعنا إلى الريحِ ثانيةً:
لهبٌ من رمادٍ على الموجِ،
لا شجرُ الغيمِ يغمرنا،
لا نسيمُ القصائدِ يلمعُ بين الشبابكْ
رجعنا إلى الريح: عكّازةٌ تتقدّمنا،
لا فضاءٌ هنا، لا فضاءٌ هناكْ

٣ ـ نار المغنّي

هل ذوتْ وردةُ التلفونْ؟
من سيحمل نارَ المغنّي إلينا؟
من سينثرُ وردته، أو هواهُ علينا؟
البساتينُ من حجرٍ،
والطيورُ مضتْ فجأةً، ومضينا...

٤ ـ بكاء اليمام

قبائلُ مفتونةٌ بغبارِ الكلامْ
قبائلُ للصيدِ في الريحِ أو في الظلامْ
قصائدُ من ورقٍ ميّتٍ، أو رخامْ،
أين فضّة الفجرِ حتّى الهزيعِ الرماديِّ
يلمعُ نهرُ الكلامْ؟
ـ إلى أيِّ ريحٍ خرافيةٍ
يرحلُ الآنَ؟ عشباً يصيرُ

أضيّقةٌ فضّة القولِ؟
والموتُ من ذهبٍ غامضٍ؟
وانحنينا على العشبِ مشتعلينَ:
صلاةٌ ترابيةٌ، حجرُ الريحِ يخضرُّ، يخضرُّ،
يزهرُ في الريحِ ماءُ الظلامْ
وردةٌ من ترابٍ عل العشبِ نغدو،
وفي الروحِ يعلو اشتعالُ الندى، وبكاءُ اليَمامْ . .

٥ ـ يا رماد السرير

يا رمادَ السريرْ
يا بكاءَ الجسدْ
طائرٌ جاءَ من شجرِ الضوءِ
متّشحاً بالندى، والرعَدْ،
شبَّ في دغلِ أيامنا، كوكباً شَرِساً،
أيّ ريحٍ تؤجّجهُ؟ أيُّ غدْ
يا رمادَ السريرْ
كلّنا ننحني اليومَ، نرفعُ للشعرِ شمسَ الجسدْ . .

علي جعفر العلاق

[(٢٢/١٠/١٩٩٠) - بغداد]

طلال معلا
غيمة الرائحة

-١-

لم نألف الظّهورَ بسراويلنا في حضرة الماء.

-٢-

بأحلامها،
ترسو أوردتي في موانىء المحرّمات.

-٣-

شاحبٌ كمبخرة،
وما زلت أحاول أن أتجدّد
بدءاً من زَغَبي حتى المقبرة.

-٤-

أيّتها القصيدة،
استيقظي باكراً، وتراكمي في إِلْفَةِ الفواكه

- ٥ -

راياتي تأكل سواريها.

- ٦ -

أخرج من الرّؤية، ومن الخُروج
نَصْلاً
إلى غيمة الرّائحة.

- ٧ -

لا وزن لِلرّوح
إنها رسالة اعتذار الجسد للجاذبيّة.

- ٨ -

ليلٌ - بدويّ أخرس

- ٩ -

أبشّرك، لا بالجنّة والأزواج والأنهار
أبشّرك بالخريف الذي ينقض لونَ السّماء.

- ١٠ -

الماء يوقظ العروش

- ١١ -

مَ الذي يطلق الحياة؟
كيف تفتن الريح الأشرعة؟

- ١٢ -

الأنهار ترتدي راياتها، تشرب القهوة في شيزر.
يؤرقني شكل الضريح يلمع في صوتي الذي يحمله رحيل البدو،
يؤرقني الجسد المكفّن بالخيانة، ورائحة البلاغة.

- ١٣ -

اتحد آدم بالفقر، وهجر حوّاء إلى سدوم.
دميت حواء وفاضت بالكهرباء.

- ١٤ -

أليعازر،
لماذا بنيت دمشق مسرحاً للخطيئة الأولى؟

طلال معلاّ

[الرّقة ـ سورية]

ابراهيم نصر الله

فضيحة الثعلب

نيويورك

هاهي صورتكِ المنقوشةُ على بقايا الأرض.
وملامحكِ النافرةُ فيما تبقّى من فضاء
لا تشبهينَ الشمسَ المعلقةَ خلفكِ في الصور،
ولا النوافذَ المضيئةَ عبرَ الجدران، ضبابٌ
يلفُّ المدى وصوتَ المغنين، ويبددُ قيثاراتِهم
المبحوحةَ من فرطِ الحلم، وصلابةٌ تكسرُ
خفقةَ الطائرِ في بحثهِ عن أسمه ولونِ ريشه وشكل غنائه.
قريبةٌ كمنشقةٍ، وبعيدةٌ كقطرةِ ماء
يتطلّعُ إليها الرمل، لا أحد يتكىءُ فيك على
أحد، والطوابقُ سباقُ القتلةِ للابتعادِ عن
الأرضِ المشبعةِ بالصرخات والدم.
الباحثُ عنكِ، لن يجدَ روحَهُ، والحاملُ إليكِ وردَهُ لن يجدَ سوى شاهدةِ
القبر، ظلالِكِ
يابسةٌ على الكتفِ العاري، وشوارعكِ لا

تُوصل أحداً.
اللوحاتُ الملونةُ المشظاةُ في شارع «سوهو»:
آخرُ ما تبقى لك من حدائق، وكفارةُ الاسمنتِ
عما أرتُكِبَ ضدّ العشب. تعلقينها قربَ الأرصفةِ
كي تنشغل بفتنتها، وننسى خنجركِ المصوبَ
إلى ظهرنا من أعلى البنايات
المقاهي الصغيرةُ، وضحكةُ السيدة السمراء:
محاولتك الأخيرةُ أن تقولي: انك بلا
ذنوب. وإطلالتكِ الحديديةُ على النهر:
ستارُكِ الذي يخفي ما تركتِ من دموع في الغابات.
تضللينَ المساءَ بهدوئكِ، ولا تضللينَ القلبَ
وهو يتلقى الجرحَ في صناديق البريد وعناوين أطفال المذابح.
سكاكينكِ جاهزةٌ لقتل من يرى، ووراءكِ مسنونةٌ لتقطيع الرؤيا،
وها أنت تنتصبين ملءَ صمودك، واثقةً مثل شاهد زور مطمئنٍ لتواطؤ القضاةِ معه.

• • •

أنا من صدّقَ الثعلبَ حين قال: أحبُّ المدينة
أنا من صدّقَ الثعلب حين قال:
أحبّ نيويورك
تلك آثارُ خطواته بين العربات، والتماعُ أنيابه في نوافذ الناطحةِ
وحده واضحٌ. . والشمسُ محتجبة خلفَ دم لم يجف
فوق أرصفة يفاجئها المارّةُ بشرودهم الدائم، وجريانهم المحموم
وحده السائرُ على مياه نهر (هدسون) بلا أسطورة والزّارعُ شهوتَهُ عند الضفاف الراكدة، وحده يتقدم

وحده يكرُّ ضجةَ الصرخةِ المحبوسةِ في شوارع (بروكلين)
ويطاول (منهاتن)،
وحده السيد في (هارلم)، وحده. .

• • •

أنا من صدق الثعلبَ حين قال: وصلتُ الفريسة
وأشار إلى الغروبِ أن يكون أكثر صمتاً، كي لا تجفل
سأنادي صديقيَ الذي احترفَ الأسمنتَ، واعتزلَ القيثار، أن يُقبل
سأنادي جسده المطحون في مطعمٍ هرم عند المنعطف:
أن أوقف هذا الدورانِ بحثاً عن الرغيفِ المر
وأقول له أينَ نسيتَ النشيد!
سأنادي أخي الزنجي الذي لم يزل مطارداً بين الناطحات
كما كان مطارداً في الغابة،
وأبوح له بسري كلّه، وبجرحي كلّه
بدمي الذي يتطلَّعُ إليه ذلك الشقُّ النَّهمُ لبوابةِ المسلخ
وسأناديك أنتِ، لا لأنني أعرفكِ، بل لأنني أبحثُ عنكِ
لا لأنني أعرفُ تضاريسَ ملامحكِ وجغرافيا جسدك
والتماعةَ عينيكِ في الحبِّ أو الفزع، بل لأنني أبحثُ عنك.

• • •

كان ثمّ فضاء هنا، وغابة. . قبل أن تقولي
للنجوم المضيئة في أعلى السماء، كوني أصواتي
الشاحبةَ أو الساطعةَ في ظلمةِ المكان
هذه العربةُ لن تكون الجندبَ، هذه المروحيةُ

لن تكون الفراشةَ، هذا السجنُ لن يكون الدَّغل، هذه الأسطوانةُ لن تكون الصهيلَ
وهذه القضبانُ لن تكون قرونَ الأيلِ الشاردِ في أعلى التل.
براءةُ الزنجي لن تكون ليلَكِ، وحكمةُ الهنديِّ
الأحمر لن تكون خطاكِ
لا يمرُّ في سمائكِ العصفورُ إلّا ليبكي
سلالتَهُ، لا يمر بك الهواءُ إلّا ليلمَّ رمادَ
براءةِ نشيدٍ محروق، لا يمر بكِ التاجرُ إلّا
ليحصيَ آخر ما تبقى من ضحكاتِ وادرع خارجَ
محفظتِهِ، لا يمر بكِ الجنديُّ إلّا ليتزود
بالرصاص. . ولا يمر بكِ القاتلُ إلّا ليقيم.

• • •

لم تَحْمني الوردةُ، وإن كانتْ صديقتي
لم يحمني النايُ، وإن كان صدري
لم تحمني الأغنيةُ، وإن كانت رئتي
ولم يحمني البحرُ، وإن كانَ رمحي وحائطي الأخير،
متقدماً هكذا. . في المدينةِ،
خطايَ حروفي التي أتكلمُ بها.
ورنة ضحكتي الغابرة قنديلي الوحيد
مدججٌ بكل ما فقدته. . وسأفقده من ساحل طيب
إلى شهيدٍ لم يعتدْ قبرَهُ، والمنفى الذي سيُبعثُ فيه
مدجج بخسارتي. .
مدجج باحتمالاتٍ مفتوحةٍ دائماً على الدم

وبلادٍ تحاولُ ألّا تعتادَ المذابحَ وزيارةَ القبور

....

وأبحثُ عنكِ، أنتِ وحدكِ لكي أتلمسَ فيكِ جهتي
واجرّكِ نحو روحي بقصيدةٍ أو جرح

....

إنها نيويورك، أكبرُ من لاعبٍ وأبسطُ من لعبةٍ تشبهها الرصاصة
غامضةٌ كمسدسٍ قربَ النهر
وأكثرُ هشاشةً من حديثٍ ملتهبٍ بين قاطع طريق وعنقٍ تحتَ السكين
لم أعرف اسمها في الكتبِ مثلما عرفتُهُ في عيون النائمينَ على الأرصفة
ولم أعرف اندفاعَها في الصُور
مثلما عرفته في صرخةٍ مكتومةٍ قادمةٍ من شارعٍ مُظلم.
لا أزقةَ في (منهاتن)، لأن القاتلَ أكبرُ من جسدِهِ، ولا بدّ أن يمر
لا مقاعدَ لهذا الرصيفِ كي تستريحَ الضحيةُ
قبل أن تواصلَ موتَها (وهدسون) يمر
كمن يذكرُ كل شيءٍ ولا يريدُ أن يتكلم
كمن يعرف التفاصيلَ كلَّها ولا يستطيعُ إعادةَ
تمثيل المجزرة
ـ هذا عذابٌ أكبرُ من نَهر ـ ها هو يسقطُ متعباً في المحيط ناسياً روافدَهُ
ومنابعَهُ، والأمطارَ الحامضةَ التي تجلدُ لحظةَ صمتهِ الأخيرة
نهرٌ يسيرُ إلى حتفِهِ، هادئاً مثلَ حصان يائس،
أو امرأةٍ مغتصبة.

• • •

انتظري إذن أيتها السيدة،
ثمة أكثر من متعب في هذه المدينة، وترفقي، ثمة أكثر من غريب، وأكثر

من خطوة تبحثُ عَن شكلها وتراوغُ المصيدة
ثمة أكثر من جناحٍ مهروس يتأمّلُ الأفق ويغالبُ مهرجانَ الضحك الشمعيِّ
في ملاهي الليل، والمصنعِ النوويّ.
وثمّة أكثر من هنديٍّ أحمر

. . . .

وأنتِ التي أبحث عنكِ، اسمع صوتكِ في الجانب الآخر من هذه الجثة
لم أسمعكِ تتحدثين، ولكنني أعرف الآن: أن هذا الصوت: صوتكِ حين
تصرخين في وجه نيويورك:
كلُ هذه الارتفاعات للابتعاد عن الوردة؟!
كل هذه الشوارع الخاليةِ بعدَ السابعة
كي يقنعَ القتيلُ ألاّ مكان له أو أنيس؟
كل هذا الليل فوق الأرصفة كي تنارَ أبراج الناطحات؟
لم تكن الغيمة بحاجة لكِ حتى يكونَ البرق
(ولنكولن) لم يكن بحاجة لمكبرِ الصوت كي يُسمعَ الحريةَ صوتَهُ،
و(مارتن لوثر كنغ) لم يكن بحاجة لقنديل كي يتعرّفَ على وجه قاتله.
طعنة تتقدمُ في انهدام الروح والبشر كالنمل في الطريق السريعِ المُشْرَعِ
كالقدر تجترُهُمُ المكاتب وتعِدهم بنهايةِ الأسبوع، حيث يصلونها بلا
أعمارهم. طعنة تتقدم، وأنتِ تصرخين: أنا من صدّق الثعلبَ حينَ قال:
أحب المدينة
أنا من صدّق الثعلبَ حين قال: أحب نيويورك

• • •

عرباتٌ تملأُ المكان، وتتزاحمُ في الخَلْق،
أيها الرجل، ثمةَ صباحٌ هنا في الضواحي. . ثمةَ شمس. . أترى؟
أيتها المرأة ثمة عشبٌ هنا. هل تُلاحظين؟!

أيها الشرطي كيف تسمحون للعُمي بقيادةِ العربات؟

: أسأل التاجر . .

- أيها التاجر

- أسأل مكتب الدعاية

- يا مكتب الدعاية

- أسأل إدارة التلفزيون

- يا إدارة التلفزيون

- أسأل صاحب المصنع

- يا صاحب المصنع

- أسأل المصرفي

- أيها المصرفي

- أسأل الوزير

- أيها الوزير

- أسأل الرئيس

- أيها الرئيس

- أسأل الشرطي

- أيها الشرطي

- أسأل التاجر

- أيها

. . . .

مِن أيِّ اتجاه تدخلُ ستجدُ الظلمة،

تموز سيغضُّ الشمسَ عنك، ويطعنُ رتيبكَ بهوائهِ المتفسّخ . ملايينُ النوافذ، والكلُّ يموتُ اختناقاً، ملايينُ الخطى، ولا من ايقاع يُرشد الروحَ إلى يومها التالي، ملايينُ الشفاه بلا أغنية، ملايين الساعاتِ المحشورة في

الادراج ولا من التفاتةٍ صوبَ النهر، مُتْ أيها الماءُ إذن.. عطشاً للبشر.
مُتْ أيها الجبل النائي غيظاً من دهشة الأطفال بـارتفاع البنـايةِ، أكثـر من دهشتهم بقنّة القمة.
مت أيها الفنان الجالسُ على الرصيفِ محاولاً إعادة صياغة مـلامح النـاس ليكونوا أكثر فَرحاً بأنفسهم.
مت.. ولا ترسمهم على هواهم، مت أيها الزنجي قبل إضحاكهم.
وأنتَ تقلّدُ الآلةَ معتلياً هذه الصفيحة،
مت أيّها الوردُ اليتيمُ بسيقانك القصيرة..
أيها المحاصر بين رصيفينِ كشاهد على حضارة انقرضت.

• • •

لم أكن بحاجة إليكِ، لذا أتيت
ولم آتِ إليك لأنني خارجَ لهاثك، أدور حولك كفريسةٍ يقظة
تعلمُ جيداً أن تمثالَ الحرية لن يَصل الشاطئ،
ولن يكون باستطاعتهِ عبورَ شارعِ «وول ستريت» مطمئناً
مَن يزيّنُ وجهكِ اذن كي تقطعي الطريق على الحلم؟

انتْ،
أيها البرلمانيّ، ما ثمن الحرية؟
أيها الممثل، ما صعوبةُ دور الرئيس؟
أيها المهرج قلّد المدينة،
أيها الثعلبُ مُتْ في حبها
أيها الشرطي تنازل عنها لرجلِ العصابة
أيها الطفل

لا تزعجها ببراءتك

. . . .

مَن يسكنُ الغرفةَ المجاورة؟ من يعرف الطريق إلى الحقل؟ من يستطيعُ انتزاعَ وجهه من المرآة؟ وملامحَهُ من جليد المكان؟
من يجرؤ على تجاوز عطلة الأسبوع؟ مَن يدعو النهرَ للرقصة التالية؟
ومن يقتلع حُمّى المسنّنات من هذا التعب الآدمي؟

. . . .

لا تتبعي خطى الريح، ثمةَ هاوية
لا تتبعي خطى النهر، ثمة ملح
لا تتبعي خطى الشرطي، ثمة قتل
لا تتبعي خُطى الموظف، ثمة وحدة
لا تتبعي خطى المُغني، ثمة آلة
ولا تتبعي خطى الجندي، ثمة وجهُك وجهامتك
حروبه مخبأة لكِ لطحن يومك الأبيض
ورصاصاته جاهزة ليلوكَ حلمك..
يمرّ علينا كالبراءةِ هنا
فرحاً بوجه حبيبتِهِ
وفخوراً بأطفالِهِ القادمين
لا يتوقف ليتأملَ ملامحنا، يجتازنا ليقتلَنا هناك
كأنّ أرصفةَ نيويورك لم تعد قادرةً على استيعاب مزيدٍ من الدم أيها الجنديّ، أيها العمرُ الأخضرُ المرهونُ للجنرالات
من عَلّمَكَ أن كعبَ البندقية أرقُّ من خصر حبيبتك؟
من علّمكَ أن القنبلة أجمل من الوردة؟ والرصاصة أكثر زهواً من البرعم؟
الرحلة طويلة أيها الجندي، يقولون لك.

ولكن عدد القتلى الذي يمكن أن تحظى به هناك يستحقُّ المغامرة!
يقولون لك: «تقدم، كما لو أنك انتصرت في فيتنام. فأمامك إيلٌ لا تعرفُ الثورة! وبدوٌ لا يحبونَ الحرية! أيها الجندي تقدم..»
ويجتازنا، وندركُ أنها المرةُ الأخيرةُ التي سنراه
المرة الأخيرة التي يُقبّل حبيبته، المرة الأخيرة التي يكذب فيها على أطفالها الذين لم يأتوا بعد. المرة الأخيرة التي يكذبونَ فيها عليه.

• • •

وحدك تعرفين السر، وحدك تدركين المدى الذي ستبلغه الحكاية.

• • •

لم أنم جيداً هذهِ الليلة
سيارات الشرطة، عصافير نيويورك الوحيدة، لم تصمت طولَ النهار، لم تصمت طولَ الليل.
في الفجر كانت تمرّ تحتَ شباكي، لم تكن الشمس قد أشرقت، لم أكن قد صحوت، لم أكن قد نمت.
: وتساءلت: من ذلك الذي يملكُ القدرةَ على القتل في الصباح؟ من يملكُ القدرةَ لكي يقتلَ «على الرّيق»؟ وتحسست عنقي.

....

زمني أنتِ، وهرولةُ عقاربِ ساعتي باتجاهكِ.

....

أيها النائم، استيقظ، واحجز مكانَكَ في صفِّ القتلى.
ولتكنْ فكرتُكَ عن الحياة أكثرَ ليونةً، كي لا ترهق الرصاصةَ وهي تعبر جمجمتك
ـ تلك وصية القاتل ـ

أيها الهنديُّ الأحمر، أحبك، لكني لن أكونك.
- تلك وصيتي -، تشبهني في كل شيء، يا ابن النسر، يا ابن الأيّل، أيها الحصان المجنون.
تشبهني ولن أكونك، يا ابن القمة العالية المكسوّة بالبياض، يا ابن الوادي العميق المحشو بالصرخات تشبهني ولن أكونك.
يا أخي، لن أتراجعَ معكَ نحو المذبحة،
ولن أتقدمَ معكَ إلاّ لنُشعل روحنا بغنائنا البكر
وحلول الخيل فينا.
وحدنا نعرف السر، لأننا القتلى.
وحدنا نعرف السر لأننا الأحياء.

• • •

أسمع خطاكِ خلفي: نيويورك.. نيويورك
أنا من يسيرُ فيكِ: نيويورك.. نيويورك
اسمع تهشّمَ روحكِ
أنا مَن يرمِمُ جسدَهُ على أسوار مجازرك
وأرى يباسك ماثلاً في السحابة!
استدرجُ غيومي، لأزرعَ الأحاديثَ أُلفةً
وقصائدي، لأعيدَ صياغة قلب الغريب
يتشقّق اسمكِ تحت لساني، ومشهدُكِ في قصيدتي
لم يكن «فان كوخ» وحيداً مع أزهار سوسَنِهِ
كي تحمليه إلى هنا، وتزيّني به متاحفكِ الصامتة.
«لن يُزهر الاسمنت»
وحيداً كقمرٍ مذعور يرى صورته في دم طفل
متناثرٍ في ألوانه على الجدران الصلبة، وحوله البوليس.

لم يكن بحاجة للهراوة وهو يُرسم
ولم يكن بحاجة لِلّاسلكي كي يُكلِّمَ الغد
وحده جالس، وأنا معه!
لن تكوني حيةً به، أيتها الميتة
لن تستطيعي الضَّحك، أيتها المذللةُ للرخام
ولن تكوني طيبةً، أيتها الطاحنة
وحده هنا، وأنا معه
وحوله نساء «غوغان» المجلّلات بأحزانهن الأزلية
لن يتقدم «غوغان»، ليرفعَ صُفرةَ الموتِ عن وجهك
فهو يعرف ما تحته، ولن يَقبلَ «مونيه» أن تظلَّ أزهارُهُ
منثورةً حول جسدك المتيبس كالقضبان.
لن يعيدَ «بول كلي» بطفولةِ روحه
وبشمسهِ المعلقة في سقفِ لوحتِه البراءةَ إليكِ
ولن يستطيع (بيكاسو) زراعةَ الحُلم في مكعباتِك
وأنتِ تحشرينَهُ في الزوايا،
أسراكِ الجميلونَ في المتاحف لن يكونوا وجهَكِ
أسراكِ الجميلونَ لن يكونوا خدعتَكِ، وحيدونَ هنا
وأنا معهم، يتجمعونَ كل ليلةٍ بعد أن تُوصد الأبواب
يغافلون عيونَ آلاتِ التصوير الباردة، يُنشدون حريتهم
ويلعنونَ ضوءكِ الأعمى، مدركين: أن واحداً منهم
سيكون صبيحةَ الغد عرضةً للصفقة
واحداً منهم عرضة للمزاد
مدركين: أنهم ضحاياكِ الذين تتزينينَ بهم في الطريقِ إلى البنوك.

• • •

لا تتزيّني بعد اليوم بما حَلُمْنا أو نحلمُ برؤيته
حتى تعصفَ الدهشةُ بنا
توقفي، أيتها الدهشةُ البلهاء
حيث كل شيءٍ يتحركُ أمامَ العين لا في القلب.

• • •

ـ كيف نخونُ المدينةَ هذه الليلة يا «جورج»(*)؟
ـ نسافرُ في آخر ما تبقى من طيبةٍ تُخفيها
ـ كيف ندكُّ قلبَها؟
ـ بأمنيةٍ بسيطة.. كأنْ يكونَ للوحةِ مَن يُحبها
وللعازف على الرصيف مَن يَسمعه
ـ كيف نجدُ المرأة ـ المرأة يا جورج؟
ـ نتتبّع خطاها داخلنا
ـ وكيف نعرف أننا وجدناها؟
ـ حين نكونُ أسرى وردها

. . . .

يا امرأة.. يا ذهبَ المدينةِ اليتيم، يا ذهب الأغنيةِ الفقيرة
فيكِ الكثيرُ من البحر،
أسمع موجكِ يدعوني.. ولا أراه
فيك الكثير من السهول
يلفني زهركِ البريُّ بشغبه ولا أراه
فيك الكثير من القمم العالية
وأسيرُ دونكِ محنيَّ القلب، تلعبُ في داخلي ريحُكِ، ولا أرى سوى ارتفاع الناطحات

(*) جورج: إنسان نبيل ليس له علاقة بجورج بوش.

على الجانب الآخر من خطايَ التائهةِ تقفين
على الجانب الآخر من خطاكِ التائهة أسأل:
هل هو اسمكِ هذا المضيء
أم شعلتكِ المتطلِّعةُ لي؟
هل هو اسمك هذا. . الأخضر، أم ذراعاي الطائرانِ إليكِ؟
لا تقفي كثيراً خارجَ حلمكِ بي، لئلا تجفي في عراء هذا الحديد
ولا تسحبي يدكِ من يدي لئلا يقتلني الظمأ
كم بحثتِ عن حصانك، فلم تجدي حولكِ غيرَ تلال الدُّهن
وكم بحثتِ عن أسطورةٍ تهزُّ خلاياكِ
فلم تجدي سوى قطارٍ آدمي يمرّ على أضلاعِكِ بلا رحمة. حين نلتقي،
لن تكوني بحاجة للسمفونية التاسعة كي تنامي معها خلسةً، أو علانية. .
ولن تكوني بحاجة إلى «فاغنر» كي ترتعش حروف اسمك وتضيء
سأملؤك محبةً لتنسي من عذبك
وأملؤك عَطشاً بي لئلا تعودي إلى الوراء.

ولكن، أين تختبئين ذُعراً من نيويورك؟ أين تختبئين؟
سلاماً للفجر المكسورِ في عينيك
وليدك المرتعشة وهي تشدّ على فنجان القهوةِ في مطعم مُهمَل

. . . .

ـ كيف نردّ الكابوس المتقدم نحونا يا (جورج)؟
ـ نتقدم في حديثنا، ونطمئن الرصيف أنه ليس وحيداً.

• • •

ليلٌ صلدٌ
الشوارع مستباحةٌ، وضوءُ القمر يتفتتُ فوق السطوح

. . . .

أيها المُتعَب، لا مكان لكَ سوى هذه الشرنقةِ المنسوجةِ من فضلات نيويورك
أيتها الفقيرة لا فساتينَ لكِ سوى هذا العُري
الذي تلقيه على جسدكِ نيويورك
أيها الهندي، لا أرضَ لكَ غير هذا الموت الذي تعدُّه لكَ نيويورك
أيها الشاعر لا شِعرَ لكَ، غير هذا اللغو الذي تحشرك فيه نيويورك
أيها الزنجي، لا لون لك غير هذا القهر الذي ترميك به نيويورك.
ـ كيف نخونُ المدينة يا جورج؟!
ـ ندخل الأقبيةَ.. ونسيرُ واثقين إلى سماع
الجاز وكأنها ليست هنا

. . . .

الصوتُ شاحبٌ كنادلة مرهقة، يتسربُ من شقوق الليل
مثل معجزةٍ لا يلزمها نهار
والليل قطعةٌ قاسية من جلد تحت أسنان طفل جائع
من يبحث عن رحم الأرض؟
غير يتيم القلب الذي تُطوِّحُ به أنهارٌ من عطشٍ لا تُرى

. . . .

الدرجات المتعبة تفضي إلى الموسيقى، والناطحات تفضي إلى الدوي
لم تُستَشر الروحُ في لون المعدن
ولا الأقدامُ في ارتحالها إلى ما ستخطّهُ في هذا الركام
الدرجات تفضي إلى الموسيقى؟

ـ قلبي لا يفضي لسواكِ ـ
والمقاعدُ آخرُ ما تبقى من أذرع تعانق الغريب
وجوه أليفة تملأ المكان، مثل أطراف الأرض التي لم تكن يوماً سياجاً أو جدارا
قبلَ صعودكِ إلى عرش القنبلة النووية يا نيويورك.
للمرأة أن تتأمل الصورة التي تحملها، تشبهها. . ولا تشبه روحَها
ولي أن أتأمل ما يشبهني، ويفتح لي الطريقَ لأشدَّ على أغنيةِ روحي
مثل صديقٍ ألقاه بعدَ الحرب.
للمرأة أن تنتظر صديقَها الذي يجيءُ الآن
وتتطلعَ من فوق كتفيهِ لذلك الذي لن يَصل!!

لشحوب القاعة وضوحه، وللكأس الثالثة شمسُها حين تكتشفُ المكان؟
ثلاثون وجهاً، وقلبٌ واحد
ثلاثون وجهاً، تستند إلى جذوع بعضها ضدَّ هذا الانهيار.
ـ من أين يأتي الايقاع؟
ـ من الغابة
ـ إعزف أيها الزنجي
من لا يسمع الجاز، يجهل عذابك
اعزف واعبر قوسَ أرواحنا كما أردت دائماً، حُرا ومنتصرا

ـ تملأ المكانَ ولا مكانَ لك

اعزف يا أخي، وافضح سلاسلنا الخفية ونيويورك
بدد أحلامَ السيد في اصطيادك ثانيةً
وتهيأ لعبور اليوم التالي دونَ قيد

اعزف . . وأعِدْنا من دُوارِ المدينةِ نحو وردتِنا .

تزدحمُ القاعةُ أكثر
وجوه أليفة وجذوع تتكىءُ على آخر ما تبقّى من ربيعها
كأننا الحائطُ الذي لن تجتازه نيويورك .

. . . .

ـ هل ينتهي الطريق؟
ـ لا . . ما دُمْنا نسير .
لا تتبعيني أيتها المدينة
فأنا وراءك ، لا تستديري ، فأنا أمامك

• • •

مَ الذي سيقوله الشاعر اذن . . في ظلِّ ارتفاعك
غير أن يقفَ واثقاً ويقرأ قصيدَتَهُ ، كأن لم تكوني هنا . . ولن تكوني
مَ الذي سيتركه في فوضى صمتك الرصاصيِّ
غير ناره الأزليةِ وخضرةِ أصابعهِ وهي تُشكِّلُ الزلزال .
مَ الذي سيتركهُ على بواباتك الالكترونية
أو في عرى هوائك المُصَنّع ؟ . . غير عنادِ عبادِ الشمس
ومَ الذي سيسرُّ به للبشر في وصيته إليهم
غير أن يمنحهم قصيدتَهُ ويرشدهم إلى أذرعهم ليذروا الحديد
مَ الذي سيقوله بين قصيدتين : واحدة عن هموم قلبه الصغيرة ، وواحدة
عنك ، غير أن يرشُقَ وجهكِ بالانهيار
ومَ السهم الذي يُمكنُ أن يرميكِ به ويصيب ، غير أن يعود كما جاء ممتلئاً
بحبِّ سيدتِهِ الطيبة ومدنِهِ الصغيرةِ المُتعَبَة
ارحلي أيتها المدينة ، ولا تطأي سماءَهُ

وهؤلاء الأطفال المقيدين في غرفهم المدرسية بالدماءِ البارده.
ارحلي في انكسارِكِ المُتَسارع، واحملي حريتَكِ في القتلِ معك، وحريتَكِ في
القيدِ معك، وحريتك في اصطيادِ البشرِ، كالقردةِ أو كالنمورِ معكِ
لأننا نقفُ الآن أمامك، وجهاً لوجه، منشدينَ أغنيةَ حريتنا بلا خوف
ندحرُكِ بلا خوف، ونُعدُّ لَكِ هزائمَ جديدةً بلا خوف
هزائمَ تليقُ بقلبِكِ المعدنيِّ المدجج بالطائراتِ وجنودِ المارينز

تلكَ مساحتكِ تتسع، ولكنكِ لن تكوني العالم
وذراعُكِ تمتد.. ولكنّها لن تُزَنِّرَ روحَنا
زمانُكِ يمضي، لأننا آتون.

لن تتقدمي في لحمِنا، أيتها الكابوس
ولن تخدعي جراحَنا بهذا الهدوءِ المثاليِّ لمبنى هيئة الأمم
لن تبتلعي صرختَنا بحنكةِ ببغاواتكِ في مجلس الشيوخ
ولن تُطفئي شمعَتَنا بمهرجانكِ المجنونِ ليلةَ الاستقلال!

نيويورك، فلتصدقي اذن: أن للقصيدةِ سرَّها، وللأغنية سرها، ولعبادِ الشمس سرّه، ولحقل القمح سرّه، ولطفلِ المظاهرةِ آلافَ الأسرار.

مثلما.. للقنبلة العنقودية سرها
وللطائرة الخفية ـ التي نراها بأعيننا المجردة ـ سرّها!
وللقنبلة النووية سرها، وللرئيس وبيتِهِ الأبيض أسرار.

. . . .

أيها الرئيس، لا تُرهق الأغنيةَ بسؤالكَ عن معناها
لن تفهمَ الوردةْ
لا تُرهقِ الريحَ بسؤالكَ عن وجهَتِها
لن تعرفَ المستقبل.

ابراهيم نصر الله

[نيويورك ـ عمان]

آب ١٩٩٠

عبد الفتاح عبد الولي

أغاني شعبية يمنية

(من أغنيات المرأة في الريف)

١ ـ فراق...

إستعلِموا
كيفْ حالة المفارقْ
دَمعُهْ غزيرْ
ونَهدتُهْ بَوارِقْ

•

حُبّيّي ما حْلَى الْبَرَغْ
بِسَاقَك
طَعنْ الرِّمَاحْ
أهْوَنْ
وَلاَ فَرَاقَكْ

•

٢ ـ يا ريح...

بِاللّهِ عَلَيكْ يَارِيحْ

إنْ لَقيتي، خِلِّي المَليحْ
إسأليهْ:
- مَا دِوَا القلب الجريحْ

•

٣ - ابتهاء...

أنتَ الذي علَّمتني
العوامَهْ
وَاسْقَيْتَني
منْ كل بحرْ
قَامَهْ

•

٤ - دلّ...

ريحْ الصَّباحْ
هَزَّتْ قميصْ خَيالي
أمَانتكْ يَاريحْ
دَلَّى بِحَالي

•

٥ - ورد...

الورْد فَتَشْ
يَا جَانِيَ الورودِ

إجني دَلَى
كَيْ يَسلموا
خُدودي

*

٦ - خطره...

أهلاً بِمَنْ مَلا
قُلَيبِي أشجَانْ
مِنْ خَطرَتهْ
ضَاعَتْ
جميعْ الأرْكَانْ

*

٧ - قبلي...

بَنيتُ لَكْ قُبّهْ
بِوَسْطْ قُبّهْ
أشتِي العُشُوزْ
مِنْ كُلْ خَدْ
حُبّهْ

*

بَنيتُ لَكْ قُبّهْ
بِوَسْطِ إيدي

الطينْ لَحمِي
وَالدُّرجْ وَرِيدِي

•

بَنَيتُ لَكْ مَسجدْ
وَالصَّرح إلى البَابْ
صَلِّي السُّنَنْ
وَالفَرضْ
بينَ الأكْعَابْ

•

٨ ـ زهرة...

يَاذِي الجِبَالْ
الشَّامِخَاتْ الأرْكَانْ
رُحْي قَليلْ
لأجْل الحبيبْ
بِنْتَانْ

•

٩ ـ ذبالة...

حُبَيِّبِي
الحبْ: ذُبَالَةْ إتْرِيْكْ
لَوْ أنْتْ حَليمْ

سِحْر العيونْ
يَكْفِيكْ

•

١٠ ـ بحر الهوى...

حَالي العُتَيْقْ
حَمْلْتني كتيرْ ضِيقْ
حَمْلْتني
بحرَ الهَوى
صَنادِيقْ

•

١١ ـ كهربا...

حَفْوكْ دَقيقْ
وَاصَابِعَكْ تَضَارِيسْ
يَا كَهرَبَةْ لندنْ
ضَوِّي بِبَارِيسْ

•

١٢ ـ أماني...

خِلِّي تمنَّاني
غَزَالْ رُدَيْني

وَأَنَا تِمَنَّيْتُهْ
كُحُلْ بِعَيْنِي

•

١٣ ـ ظمأ...

شُفْتُ الغَرَامْ
وَاتَّنَاطَفَيْنْ دُمُوعِي
قَدْ لي سَنَهْ
بِظَمَاي وَجُوعِي

•

١٤ غروب...

شَمسُ الغُرُوبْ
أنَا اَسْأَلِكْ بِأَيُوبْ
أنْ لاَ تَغِيبِي
وَالقَلْبْ
مَكْرُوبْ

•

١٥ ـ زرار...

فُكَّ الزِّرَارْ
تَحتَ الزِّرَارْ
شَرَارْ ـ نَارْ

نَحْتَ الزِّرَارْ
جَنَّهْ
مِنْ تَحْتَهَا
أَنْهَارْ

•

١٦ ـ انيس

يَالَيتني عِنْدَكْ
حَبِيبْ مُؤَانِسْ
مِنَ الوُحوشْ
وَالاَّ مِنَ القَوانِصْ

•

١٧ ـ فتحيل...

يَالَيْتني بِايْدْ الحبيبْ لَمْبَهْ
والاَّ وَشْمْ
مَنقوشْ
بوَسْطْ قَلْبَهْ

•

١٨ ـ حريق...

يَالَيْتني بِالدَّارْ
شَيطانْ ـ عِفْرِيتْ
شَاسْمُرْ مَعَكْ

وَا وَلْعَكْ
بِكِبريتْ

•

١٩ - عاصفه...

قَلْبي لَصَا
لَصَّا اربعينْ صُوره
أشْعَلْ عَدَنْ
وَالبحرْ وَسَنغَفُورَه

•

٢٠ - قبل...

مبَسّمْ عَلى مبَسّمْ
يَا عَاشِقْ اِغْرَمْ
لَا تِشْتَرِي الجَنّهْ
جَهَنّمْ اَقْدَمْ

•

٢١ - جفاف...

مَطرْ غَزيرْ
أَنَا اَحْسِبهْ نَفَائِفْ
يمطرْ عَلَى الشُبّانْ
وَقاعِي جَافِفْ

•

٢٢ ـ هب...

يَابِنتْ يَا خَضْراء
يَا نَازِلَهْ البِيرْ
حُبْكْ نَزَلْ
مِنَ السَّمَا
بِزِنْبِيلْ

*

٢٣ ـ أنفاس...

يَالَيتْ صِدْرَكْ لَحْدْ
.. يَقْبِرُوني
وَانْفَاسَكَ الأَمْلاكْ
.. يُنَطِّقُوني

*

٢٤ ـ نويد...

يهبْ مِنَ القِبْلَهْ
نُوَيْدْ شَامِلْ
يْهَيِّجَ العُزَّابْ
وَالأَرَامِلْ

*

٢٥ ـ قسم...

وَاللَّه العَظِيمْ
لَوْ مَا تُسَاعِدُونِي
لاَ شُلْ حَبِيبِي
بينْ جفونْ
عُيوني

*

وَاللَّه القَسَمْ
بَعْدَ القَسَمْ قَسَامَهْ
شَاسَابِقَ المَاطِرْ
بَعْدَ الغَمَامَهْ

*

٢٦ ـ فرخ...

يَا بَيتْ يَاقِبْلِي
بَابكْ يَمَانِي
فَرخْ الحَمَامْ
مِنْ دَاخِلكْ
رمَاني .

عبد الفتاح عبد الولي
[صنعاء]

وليد غالب صالح

خوسي يرو شاعر التقليد والحداثة

(حوار ومقتابات شعرية)

بين الشعراء الأحياء في اسبانيا اليوم اثنان هما من أكثر الشعراء تمثيلاً للشعر الاسباني المعاصر. أولهما «رفائيل ألبيرتي»، هذا الشاعر الذي شهد أحداث القرن العشرين كلها تقريباً، والثاني هو «خوسي يرو»، أحد أبرز شعراء ما بعد الحرب الأهلية الاسبانية. ومع أن كلّ واحد منهما ينتمي إلى جيل مختلف عن جيل الآخر، فإن هناك بينهما الكثير من القواسم المشتركة، فإنّ الثاني يُعدّ جيله ابناً لجيل الأول.

ولد «يرّو» عام ١٩٢٢ في العاصمة مدريد في حضن عائلة متواضعة، حيث كان أبوه «خواكين» موظفاً في البريد، وهو من مدريد أيضاً. بينما كانت أمّه «اسبرنثاريال» من مدينة «سانتندر» في شمال اسبانيا. وبعد ولادة «يرّو» بسنتين انتقلت عائلته إلى مدينة «سانتندر». وما بين سنتي ١٩٢٨ و١٩٣٦ أنجز دراسته الابتدائية، وبعدها بدأ بدراسة الكهرباء والميكانيك خلافاً لرغبة عائلته، غير أنه اضطّر لترك تلك الدراسة بسبب الحرب الأهلية. وفي عام ١٩٣٢ قرأ مسرحية «قصر اللآلئ» للكاتب الكلاسيكي الاسباني «فرانثيسكو بيا اسبيسا» والتي أثرت بحسب قول الشاعر «يرّو» فيه دون وعي منه وخاصة في استعماله للأبيات ذات المقاطع التسعة والتي تتبع أسس «الرومانثي»، وهو ضرب من الشعر الشعبي الاسباني. وخلال هذه السنوات قرأ الشاعر أيضاً «بيتريان»، الذي ظهر في شعره فيما بعد وخاصة في قصيدته «أغنية مهد لتنويم سجين» من ديوان «أرض بدونتا». وفي عام ١٩٣٤ استلم جائزة «نادي سانتندر» المخصصة لقصص الأطفال. وقرأ في هذه الفترة شيئاً للكاتب الاسباني «جابريل ميرو» (١٨٧٩ ـ ١٩٣٠) والذي اعترف الشاعر

بتأثيره على قصيدته «مساء ما» من ديوانه «فرقة الـ ٤٢». وقرأ في العام التالي أي سنة ١٩٣٥ «أشعار إنسانية» للشاعر الاسباني «خيراردو دييجو» الذي ينتمي إلى جيل ٢٧ الأدبي. وقرأ أيضاً الشاعر الاسباني الآخر «خوان رامون خيمينث». وفي عام ١٩٣٦ تعرّف على الشاعر «خوسي لويس هيدالجو» (١٩١٩ ـ ١٩٤٧) ودامت صداقته له حتى وفاة هذا الثاني. وخلال هذه الفترة بدأ بقراءة بعض المجاميع الشعرية لشعراء جيل السابع والعشرين، وقرأ أيضاً «قصة مدينتين» «لديكنز» وأثرت شخصية «سدني كرتون» في رواية «ديكنز» على رواياته الثلاثة التي كتبها ولم ينشرها بحسب قوله. وشعر أيضاً بانجذاب خاص نحو أدب «لوبي دي بيجا» والشعر التقليدي عموماً.

عاش الشاعر سنوات الحرب الأهلية ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ مع عائلته في مدينة «سانتندر»، وفي السنوات الأولى لهذه الحرب ظهرت قصائده الأولى منشورة في «خيخون» وصحيفة «الرومانس العام للحرب». وفي سنة ١٩٣٧ زار «خوسي يرّو» بصحبة صديقه «خوسي لويس هيدالجو» الشاعر «خيراردو دييجو» وسلّمه منتخبات شعرية للاثنين. وقرأ ما بين سنتي ١٩٣٦ و١٩٣٨ بالفرنسية أهم شعراء الرمزية وما بعد الرمزية (بودلير، مالرميه، فاليري) جاعلاً من كتاب «أزهار الشر» صديقاً دائماً. وفي شهر سبتمبر (أيلول) عام ١٩٣٩ دخل السجن بتهمة انتمائه إلى شبكة سرّية لإغاثة ومساعدة السجناء، ونقل الشاعر من سجن إلى آخر ما بين «سانتندر» و«مدريد» و«بالنسيا» وقلعة هنارس». وحُوكم مرتين فحُكم عليه بالسجن لمدة اثني عشر عاماً ويوم، غير أنّه أطلق سراحه في يناير (كانون الثاني) عام ١٩٤٤، وبعدها بأيام توفي والده. وفي شهر أبريل (نيسان) من العام المذكور صدر العدد الأول من مجلة «بروئيل» التي أصبح «يرّو» فيما بعد أحد أهمّ المشاركين فيها. وبدأ أيضاً بكتابة قصائد ديوانه الأول «أرض بدوننا» والذي انتهى منه في عام ١٩٤٦.

وعاش ما بين ١٩٤٤ و١٩٤٦ في مدينة «بالنسيا» إلى جانب «خوسي لويس هيدالجو» و«خورخي كامبوس»، وساهم أيضاً إلى جانب غيره من الأدباء في اصدار مجلة «كورثيل» التي كان يديرها «ريكاردو بلاسكو» والتي ظهر عددها الأول في هذه المدينة عام ١٩٤٢ حيث ولدت على أثر بعض اللقاءات الأدبية في أحد المقاهي. وعلى مدى عام ١٩٤٥ ظهر العديد من قصائد «يرّو»، التي نشرت فيما بعد في ديوانه الأول، في مجلات «جارثيلاسو» و«كورثيل» و«بروئيل».

وفي ربيع العام التالي بدأت مجلة «بروئيل» مرحلتها الثانية، والتي أخذ الشاعر

«يرّو» المشاركة فيها بشكل فعّال لغاية توقفها عن الصدور عام ١٩٥٠. وأصيب صديقه «خوسي لويس هيدالجو» بمرض رئوي نقل على أثره إلى مدريد غير أنه توفي في شهر فبراير من عام ١٩٤٧. وبدأ «يرّو» بكتابة قصائد ديوانه الجديد «سرور» التي انتهى منها في وقت قصير. ونشر ديوانه الأول «أرض بدوننا» ونال جائزة «أدونيس» على ديوانه «سرور»، وكانت لجنة التحكيم مكونة من «بيثنتي اليكساندري» و«داماسو ألونسو» و«خوسي لويس كانو» و«خيراردو دييجو» و«انريكي ألكواجا». وما بين منتصف هذا العام وربيع عام ١٩٤٨ كان «يرّو» قد انتهى من كتابة قصائد ديوانه الجديد «مع الأحجار. . . مع الرّيح». . .

وخلال السنوات التالية عاش «يرّو» وعمل في مدينة «سانتندر» وتعاون مع مجلة «بروئيل» إلى جانب «ريكاردو جيّون». واشتغل هناك في الكثير من الأعمال منها عمله في أحد مصانع الحديد ثم في رئاسة تحرير مجلة «غرفة تجارة سانتندر» وفي مجلة «الغرفة الزراعية» المعنونة «أراضي الشمال». ونشر عام ١٩٥٠ ديوانه «مع الأشجار. . مع الريح. . .» وعاد إلى «مدريد» للاستقرار بشكل نهائي في عام ١٩٥٢. وبدأ يعمل في «دار النشر الوطنية» كمُصحح ومصمّم لأغلفة الكتب ومسؤول عن النشر. وعمل أيضاً في مجلة «دنيا» خلال هذه الفترة لغاية انتقالها إلى مدينة «برشلونة». وبدأ في هذا الوقت أيضاً عمله في اذاعة «راديو اسبانيا الوطني» الذي استمرّ فيه لغاية عام ١٩٨٧ وهي سنة تقاعده عن العمل. أمّا ديوانه «فرقة الـ ٤٢» فقد صدر عام ١٩٥٣. وفي العام التالي نشر «بابلو بلتران هيريديا» ضمن مجموعة «Bibliofilo» (المولع بالكتب) منتخبات شعرية لـ «يرّو» والتي كانت فيما بعد أساس حصوله على الجائزة الوطنية للآداب. ثم نال جائزة النقد وجائزة «خوان مارك» على ديوانه «ما أعرفه عن نفسي» المنشور عام ١٩٥٧. وظهرت أعماله الكاملة في كتاب سنة ١٩٦٢، وأتى ديوانه التالي «كتاب الأوهام» سنة ١٩٦٤. وفي بداية الستينات أدار الشاعر «يرّو» في «نادي مدريد» لقاءات شعرية، غير أنها لأسباب سياسية، مُنعت فنُقلت إلى «مكتبة أبريل» وشارك فيها العديد من الأدباء الاسبان ومن ضمنهم «بثنتي اليكساندري» الذي قرأ قصائده في بعض تلك اللقاءات. ومنذ عام ١٩٧٥ بدأ «يرّو» بكتابة قصائده الجديدة، إلا أنها لم تظهر منشورة في ديوان إلاّ في العام الماضي ١٩٩٠، رغم أن بعض تلك القصائد قد نشرت في مجلات مثل «كوادرنوس هسبانوأميريكانوس». ونال «يرّو» جائزة «أمير أستورياس» للأدب عام ١٩٨١. وفي العام الماضي ١٩٩٠ صدر ديوانه الأخير «مذكرات» وحاز في الوقت نفسه على الجائزة الوطنية للآداب الاسبانية.

الصوت الأكثر نقاء في الشعر الاسباني الحديث

يُعَدّ شعر «خوسي يرّو» حاسماً في تحديد شخصية الشعر الاسباني لما بعد الحرب الأهلية، بالرغم من أنه شاعر مقلّ لا يتعدّى عدد دواوينه أصابع اليد الواحدة. ويقرن اسمه عادة بأسماء شعراء اسبان آخرين لا يقلون عنه شهرة وأهمية مثل: «بلاس دي أوتيرو» و«جابريل ثلايا» و«ايوخينيو دي نورا»، خاصة وأن جميع هؤلاء قد بدأوا أعمالهم بالشعر ذي الطابع الاجتماعي. ويجد النقاد فيه صدى للعديد من الأدباء والشعراء سواء منهم الأسبان أو الأجانب مثل شعراء جيل ٢٧ الأدبي وغوته وبروست وديستوفسكي وغيرهم. بالإضافة إلى التأملات الشعرية للامارتين ونظرة «كالديرون ديلاباركا» إلى العالم، والتي لها حضور واضح في نتاجه الأدبي. هذا الحضور الذي ينعكس أحياناً على شكل اقتباسات أدبية باستعماله الحرّ لأفكار وعبارات هؤلاء الأدباء.

لقد استطاع «يرّو» أن يصبح صوتاً مميزاً بين مجموعة الشعراء الذين يُلحق اسمه بهم. وقد قال عنه الشاعر «خوسي جويتيسولو» بأنه «الصوت الأكثر نقاءً ووضوحاً وتجديداً. إنه صوت حواريّ ذو مستوى غنائي عال».

وينصهر في شعر «يرّو» التقليد بالحداثة واللغة التقريرية المباشرة باللغة الحوارية مع قوة تصويرية كبيرة. ويحاول الشاعر من خلال هذا الصّهر أن ينقل إلى «القارىء» شحنة عاطفية موجهة نحو التجديد الشعري للشعور الجوهري للإنسان. والشعر عند «يرّو» هو سبيله إلى اكتشاف الذات. وقد بدأ طريقاً كان قد سلكها قبله ثلاثة شعراء كبار وهم: «أنطونيو ماتشادو» و«خوان رامون خيمينث» و«أوناموتو»، من حيث الاهتمام بالأفكار ومحاولة ايصالها إلى «القارىء» من خلال كلمات معبّرة بسيطة وفي متناول الجميع، مع اعطاء اهمية كبيرة للأوزان والقوافي. وتأثر بالشاعر «خيراردو دييجو» وتعلّم منه الموسيقى الشعرية من خلال اعترافه بذلك في رسالة خاصة بعثها منذ سنوات إلى الشاعر «دييجو»، وبفضله خرج عالماً في التحكم بالوزن والكلمة. إن الشعر عند «يرّو» هو الجمال بعينه وهو نعمة من الله، وأن العاطفة هي البذرة الأصلية له، إنها عاطفة تنطلق لتأتي بعدها لحظة الاكتشاف. ويعبر عن ذلك بقوله: «يسمع الشاعر نداء سرّياً غامضاً يغزو شعوره بشكل رقيق ومتوتر يحاول إيصاله إلى الآخرين. إنّه شيء مصنوع من الوزن واللون يقلقه، هو النّبر والنغم والاستعارة الشعرية، تلك الأشياء الموجودة في القصيدة قبل كتابتها، وكلها تبقى تدوّي في الذاكرة عندما تكون الكلمات قد نسيت». إن الشاعر عنده ملك على المجانين وهم الشعراء، ولأن الشاعر يعمل في حالة شبه غيبوبة: «بعض

الكلمات كان الله يمنحها لي، وأخرى كنت أنا أبحث عنها. . .». هو عمل وفنّ عصره، إنه يكره الأبراج العاجيّة ويريد أن يكون ابن زمنه، لا بمعنى أن يتكلم كلام عصره ويردّد العبارات التي تتكرر في زمنه، بل أن يكون شاهداً على حقائق ذلك الزمن. ويميز في الشعر ما بين عنصرين وهما الغموض والسرّ، ويعتقد بأنّ في الشعر سرّاً وهذا أمر ايجابي ومهمّ، وهو يكره الغموض لأنه منقصة لا ضرورة لها. وفي الحياة سرّ أيضاً «ومن الحياة يولد الغناء»، هكذا تقول احدى قصائده. والغناء للحياة هو موضوع مكرر في شعره. وهو يغنّي العدم أيضاً لأنّه أصل الأشياء ونهايتها.

إنه يؤمن بالقصيدة الكاملة ولا يؤمن بالبيت المنفصل. وعناوين قصائده موحية ودقيقة ولها دلالة مهمّة على مضامينها، لذا فإنّه يختار تلك العناوين بدقّة وعناية بالغتين. وإذا كان عنصر الثنائية أحد أبرز علامات شعره، فإن هذا يبدو بشكل أوضح في مفهومي الفرح والكآبة، لأن السّرور بالعيش والتمتّع بالحياة هو أحد أعمدة شعره، ويقابله العمود الآخر وهو خريف الحياة بكل ما فيه من نضوج وميل إلى التدهور والاقتراب من الموت. إنّه الشاعر الذي عبّر بالموسيقى والمجاز عن المشاعر المضعضعة لجيله بلغة غنائية أليمة، تلك المشاعر التي ثقلت على أدباء جيله كما ثقل جناحا قطرس «بودلير» الذي أراد الطيران فلم يستطع لشدة ثقل جناحيه.

يقول عنه الأديب «فرانثيسكو أومبرال»: «إن «خوسي يرّو» إنّما هو انقاذ لجيل ٢٧ الأدبي بغض النظر عن الشعر الذي يهتم بالشكليات والشعر الاجتماعي. ويُستنتج من الكثير من محاضراته، وإن لم يقل ذلك بصراحة، بأن شعره يأتي من الخَرْجة العربية، من «خوان رامون خيمينث»، ومن جيل ٢٧ مروراً بالبيت ذي المقاطع التسعة لـ «روبين داريّو» والذي صار فيه «يرّو» معلماً كبيراً».

وشعر «خوسي يرّو» يطرح الكثير من الأسئلة غير المباشرة ليستفهم عن الإنسان، من هو وما هو مصيره وما هدفه وكيف هي نهايته؟ إنّها أسئلة حيّرت من قبله الأدباء والفلاسفة والعلماء الذين يئسوا من الحصول على أيّ جواب ناجع. غير أنّ اختلاف «يرّو» عنهم هو أنه يلحّ في سؤاله وخاصة في ديوانه «ما أعرفه عن نفسي»، ويتوجه إلى الكائنات وإلى الأرض والسماء، طارقاً أبوابها، راغباً في معرفة هويته.

ويتضمّن ديوانه الأول (أرض بدوننا ١٩٤٦) الكثير من التأملات في الحياة والكون، خاصة وأن الكثير من قصائده هي نتاج للتجربة المرّة والقاسية التي عاشها

الشاعر، انها تجربة السجن الذي قضى فيه أربع سنوات كان خلالها بمثابة الميّت الحيّ. في حين أن ديوانه الثاني (سرور ١٩٤٧) جاء مختلفاً عن الأول لأنه مثل قناعة الشاعر في أنّ الحياة صراع وأنها ثورة على الرّتابة والتقريرية والموت البطيء. وعلاج كل هذه الظواهر لدى الشاعر هو الشّعر والغناء والموسيقى. وعنوان الديوان واضح الدلالة في كلّ هذا. ويأتي ديوانه الثالث (مع الحجر... مع الرّيح... ١٩٥٠) ليكون بحسب رأي النّقّاد هناك موضوعاً جديداً يظهر بشكل جليّ في هذا الدّيوان وهو موضوع الحبّ. ويتّفق الشاعر مع النّقّاد في اعتبار قصائد هذا الديوان كأنّها قصيدة سمفونية واحدة وطويلة. ويبلغ «برّو» أعلى مراحل نضوجه الأدبي مع ديوانه الرابع (فرقة الـ ٤٢، ١٩٥٣) والذي يتضمّن مجموعة من القصائد التي جاءت لتؤكد من جديد الموضوع الذي شغله في معظم دواوينه وفي أغلب قصائده وهو موضوع الزمن ومرور الزمن والآثار التي يتركها على الإنسان. وتبرز فيه موضوعات مثل: الحبّ والموت والذكرى والحلم...

ويأتي ديوانه الآخر (ما أعرفه عن نفسي، ١٩٥٧) بعد عشر سنوات من نشر ديوانه الأول. ويمثل هذا الديوان تتويجاً لكلّ ما كتبه الشاعر حتى الآن. ويكرر فيه معظم الموضوعات التي طرقها وعالجها في دواوينه السابقة. وتظهر تأمّلاته الشعرية وآراؤه في الشعر ودوره من خلال هذا الديوان أكثر من أيّ ديوان آخر. وهكذا فإن الإنسان ومصيره يمثلان القطب الآخر لهذا الديوان، حيث يعالج الشاعر بعمق موضوع الموت كمصير حتمي للكائن الحيّ.

وقد لاحظ الدارسون وأيدهم فيه الشاعر نفسه بأن الجماهي شعره المتناقضين من ناحية أخرى هما: الريبورتاجات والأوهام. وإذا كان الصنف الأول يستند إلى أرض الواقع وينطلق من الحقائق، فإن الثاني يحلّق دائماً في الخيال، في فضاء شعري قد لا يكون له وجود إلّا في ذهن الشاعر وذاكرته. ويُلاحظ أن الأسلوب الذي يتبعه الشاعر في قصائده التي هي أشبه بالريبورتاج يميل إلى اللغة العاميّة المتداولة وتكثر فيه المعلومات الواقعية والأحداث المستنبطة من التاريخ. في حين أن قصائده التي صُنّفت في خانة الأوهام تتميّز بالفردية والانطواء الذاتي. وهو هذا يستخدم أسلوباً مختلفاً عن أسلوب القصائد الأولى لأنّ فيه نوعاً من الغموض، بل نوع من السرّ لأن الغموض عند الشاعر نقص والسرّ عنصر حيويّ وإيجابيّ في أيّ شعر. وقد تجلّى النوع الثاني على أفضل صوره في ديوانه (كتاب الأوهام، ١٩٦٤)، الذي يمثّل قمة ما هو ذاتي، مع أن هناك بعض الدارسين الذين اعترضوا على هذا التقسيم ورأوا بأن الفصل بهذه الطريقة بين هذين

الاتجاهين ليس صائباً تماماً لأنّ هناك الكثير من القصائد تجمع بينهما. فما هو ذاتيّ قد يميل ليكون موضوعياً أيضاً، وما هو فردي قد يمتدّ ليكون جماعياً والعكس صحيح. وهم يرون في النهاية بأن عنصر الوحدة يتحكم في دواوينه كلّها بغضّ النظر عن التفاصيل، ويظنّون بأن تلك المظاهر الشعرية في أعمال «خوسي يرّو» والتي اعتبرها النقاد اتجاهات ما هي في الواقع إلّا وجهان لعملة واحدة.

وبعد صمت طويل دام أكثر من عشرين عاماً نشر الشاعر في العام الماضي ديوانه الأخير (مذكرات، ١٩٩٠) والذي ضمّ إلى جانب بعض القصائد الجديدة قصائد كانت قد نشرت في السنوات الماضية في بعض المجلات.

وأخيراً وعلى سبيل الاختصار يمكننا أن نقول إن الخطاب الشعري للشاعر «خوسي يرّو» يستند في خطوطه العامّة على الأوزان التقليدية وخاصة «الرومانثي» أو «الرومانثيرو» وهو من أوزان الشعر الشعبي الاسباني. وهدف الشاعر من استعماله هذا الوزن بحسب قوله هو كسب اهتمام السامع أو القارىء، وهو لذلك يبذل جهداً كبيراً في اختيار الأوزان المناسبة لموضوعاته. ومن ميزات شعره الأخرى الدقّة والوضوح والبساطة والميل إلى لغة الحياة اليومية. أمّا عن موضوعاته فإنّ من أكثر الموضوعات المعالجة في أعماله هو الزمن ومأساة الإنسان معه ثمّ صراعه مع هذا السيف الباتر والانتقام منه عن طريق التمتّع بالحياة واستغلال اللحظات في كل ما هو نافع ومفيد.

مع الشّاعر وَجْهاً لوجه

س ـ إن موضوعات قصائدك التي يجدها القراء في دواوينك هي بشكل عام: الذكرى، الموت، الحبّ، الحلم... هل هذه هي رسالة شعرك، أو ما تريد أن توصله إلى القارىء؟

ج ـ فعلاً هذه كلّها موضوعات مطروقة في شعري، ولكنها موضوعات ثانوية تندرج تحت موضوع رئيسي واحد هو الزمن، أي مرور الزمن الذي يحتمي أحياناً بالذكرى أو الحلم أو ما شابه ذلك. ويبدو الزمن في بعض قصائدي كما لو أنّ الماضي والحاضر والمستقبل انصهرت في زمن واحد كنوع من التداخل والاختلاط. وهذا الحلم الذي أتكلم عنه لا أدري أحياناً هل أنني أتذكره أو أعيشه أو أنني أتوقع حدوثه مُسبقاً. لذا فإن الزمن غير موجود والتلاعب الزمني شيء أصيل في الشعر. وهذه الموضوعات الثانوية إنّما هي سبيل لتفسير الزمن. فالبحر مثلاً يبدو في شعري على شكلين: أحدهما يصور مرابع طفولتي لأني عشت حتى السابعة عشرة من عمري إلى جانب البحر، ومن

جانب آخر فإنه يشكل رمزاً للخلود، للّذي لا يموت. فالبحر يتجدد باستمرار ويولد من جديد كما لو أن الزمن لم يكن يعنيه بشيء. أمّا نحن فلا، إذ إن أمرنا مختلف.

س ـ وهل يقلقك كثيراً مرور الزمن؟

ج ـ أجل، إنّه الهاجس الكبير. أنا لم أخترع هذا في الواقع، لأن الفكرة تنتمي إلى اتجاه معروف في الشعر الاسباني، كما في شعر «خورخي مانريكي» أو شعر «انطونيو ماتشادو»، حيث الموضوع الأصلي لذلك الاتجاه هو الزمن. ثمّ هناك موضوعات مرتبطة به مثل الحبّ ووصف المناظر الطبيعية وغير ذلك.

س ـ يقول الشاعر القطلوني «خوان بروسا»: «إن الشعر هو الجنس الأدبي الأكثر اكتمالاً وصدقاً لتفسير عصرنا، مقارنة مع الرواية. إنّه الجنس الذي لا يسمح بالاختصار عديم الجدوى. . . »، فهل تعتقد بأنّ الشعر هو الجنس الأكثر بلاغة وتمثيلاً للحياة فيما لو قارنّاه بالأجناس الأدبية الأخرى؟

ج ـ أنا لا أظن بأن الشعر أرقى من الرواية، بل هو شيء آخر. يبدو لي أنّ الشعر هو تعبير عن الحميمية، فمهما نظر الشاعر فيما حوله، فإنه في الحقيقة يتكلم عن نفسه. في حين أنّ الروائي له القدرة على وضع نفسه أمام المجتمع بصورة أكثر موضوعية، فهناك الكثير من الشخصيات التي تشترك في أحداث الرواية، بينما يختلف الأمر في الشعر، لأن الشخصية الوحيدة ـ على ما أظنّ ـ التي تساهم في أحداثه هي شخصية الشاعر. لذا فليس هناك جنس أفضل أو أسوأ. ولكن بالنسبة لما يجري في الذات أقول نعم، إن الشعر أكثر قدرة وكفاءة من الرواية على تصوير ذلك.

ولكن مع ذلك لا بد من توضيح بعض الجزئيات، إذ إني أتساءل: إلى أيّ حدّ لا نستطيع أن نعتبر رواية «بحثاً عن الزمن الضائع» للكاتب الفرنسي «بروست» (١٨٧١ ـ ١٩٢٢) شعراً غنائياً؟ فهو كما نعلم يروي فيها أوضاع المجتمع الفرنسي لنهاية القرن. والواقع أننا نجده هو ومشاعره في تلك الرواية. ولو أخذنا رواية من القرن التاسع عشر للكاتب تولستوي أو دستوفسكي أوغالدوس أو بلزاك ممّن يروون حياة مجتمع ما، فإنهم يفعلون ذلك بأسلوب روائي خالص. ولكننا عندما نقترب من عصرنا هذا ولا نريد أن نضرب في هذا الموضع مثلاً برواية «رايويلا» للكاتب الأرجنتيني «خوليو كورتاثر» (١٩١٤ ـ ١٩٨٤)، بل يمكن أن أضرب مثلاً برواية «عوليس» لـ «جويس» من حيث انها رواية قريبة جداً من الشعر، من الغنائية. ولكن لو أردنا أن ننظر بدقة، فإننا نجد بأنها

مختلفان. وببساطة فإن الرواية في القرن التاسع عشر كانت تنظر نحو الخارج، أمّا الشعر فهو ينظر إلى الداخل.

س ـ هل تبحث في شعرك عن الحقيقة؟ وما هدفك من وراء ذلك؟

ج ـ أعتقد أنّ الإنسان يبحث دائماً عن الحقيقة، وهذا ليس شيئاً خاصاً بالشاعر لأن كل إنسان حتى لو أنّه لم يكن يكتب أيّ بيت من الشعر فإنّه يميل إلى معرفة الحقيقة. غير أنّ هناك فرقاً واضحاً في سبل البحث، فقد كنت منذ أيام في نيويورك وقبلتُ تحدّياً، ولكن لا أعرف إن كنت سأقدِم عليه أم لا. وجوهر هذا التحدّي هو هل يمكن لشاعر أن يجعل من مدينة نيويورك أرضية لقصيدة حبّ؟ نحن نعلم بأن كل مدينة أو أيّ فضاء هو صالح لذلك، ولكن مدينة نيويورك وكذا البندقية هما مدينتان عولجتا كثيراً من قبل الشعراء المعاصرين، وارتبط اسم كل واحدة منها ببعض المفاهيم وصار من الصعب تغيير صورتها لدى الجمهور. فنيويورك ارتبطت بالضياع والجريمة فأين هو الحبّ من كل هذا؟ ولو قال شاعر بأنّه قد مرّ من خلال قنوات البندقية، فإنه لن يصدقه أحد ولا يبدو ذلك حقيقة لمجرد أن هذا المعنى قد كرر كثيراً خلال الفترات السابقة. وكانت مدينة باريس قبل هاتين المدينتين موضع عناية الشعراء وقصائدهم وقد فقدت بريقها لكثرة تكررها في الشعر والحديث عن هذه المدينة أصبح اليوم غير مقبول. لذا فإن الحديث عن الحقيقة ينبغي أن يكون معبّراً عن تلك الحقيقة وأن يبدو للآخرين كذلك أيضاً.

س ـ بصفتك أحد أبرز شعراء جيلك، جيل ما بعد الحرب الأهلية، كيف تقدّم التجربة الشعرية لهذا الجيل؟

ج ـ إن شعر جيلي شأنه شأن كل شعر له فضائله ونواقصه. فمن فضائل هذا الشعر هو أنّه كان يقول ويوحي ما لم يكن بالإمكان قوله حينذاك بسبب الرقابة. كان يبين بشكل أو بآخر حقيقة الأوضاع في ظلّ الدكتاتورية. وكان يتخذ أحياناً أقنعة للنفاذ من خلال وسائل الرقابة الخاصة، وكان لا يمرّ أحياناً. وكان هدفه أيضاً هو اعطاء شهادة عن ذلك الوقت، محاولاً أن يكون كما قال أحد كبار شعراء هذا الجيل وهو «جابريل ثيلايا»: «وسيلة لتغيير العالم». إنّ شعرنا لم يكن يريد أن يصبح عملاً فنياً يبدأ أو ينتهي في ذاته، بل كان يحاول تغيير العالم ومساعدة المجتمع. هذه هي بعض فضائل شعر هذا الجيل. وما هي نواقصه؟ لقد كان شعر جيلنا مُبسطاً نوعاً ما. ومثال على ذلك فلو كان أحد الشعراء يرغب في كتابة قصيدة حبّ، ولكي لا يبدو الشاعر حينها وكأنّه هارب من زمنه،

فإنه كان يجد نفسه مضطراً لكتابة شيء عن حكم فرانكو ولو بطريقة ملتوية. هذا اذن أحد نواقص شعرنا لتلك الفترة. ويمكن القول إنه كانت هناك قصائد عديدة لا لزوم لها لأنها كانت مكرّرة ومبتذلة.

س ـ ماذا عن الأجيال السابقة لجيلك؟ وأيّ الجيلين: جيل ٩٨ أو جيل ٢٧ كان أكثر تأثيراً في جيلكم وفي شعرك خاصة، ومن هم أكثر شعراء هذين الجيلين بروزاً وقدرة في رأيك؟

ج ـ هناك خطّ أساسي في الشعر الاسباني لبداية القرن، شعر هؤلاء الذين يمكن أن نسميهم بأجدادنا الأدبيين، وبينهم ثلاثة شعراء كبار وهم: «خوان رامون خيمينث» و«أنطونيو ماتشادو» و«أوناموتو». ومن خلال «خوان رامون» جاء جيل السابع والعشرين بمن فيهم «ساليناس» و«لوركا» و«رفائيل ألبيرتي»... وهم يمثلون الروّاد أو الحداثة في الشعر. وهؤلاء نستطيع أن نسمّيهم بآبائنا الأدبيين ثم جئنا نحن بمثابة أبناء لهذا الجيل الثاني وأحفاد الجيل الأول لبداية القرن الحالي. وعند جيلنا رغبة في ابداع شعر جديد لا يكون كأنّه لُعبة، وذلك لأن الجيل الذي يسبقنا (جيل ٢٧) كجيل الروّاد كان يؤمن بأن الشعر والفن عموماً ليس شيئاً خطيراً، بل إنه شيء ساذج وإنه نشاط لقضاء الوقت. فكان علينا اذن أن نستعيد للشعر أهميته ونعالج الموضوعات الكبيرة: الحبّ، الحياة، الموت، المجتمع، العدل، الظلم... وهكذا يمكننا أن نقول إن شعر جيل السابع والعشرين كان شعراً أشبه باللعب وكان سطحياً. لذا فإننا ندين للموجة الأولى وخاصة «خوان رامون خيمينث» والذين أشاعوا عنصر الحداثة في الشعر الاسباني، ومنهم انبثقت الموجة الثانية التي ظهر فيها شعر التجريب والريادة والشعر الاسباني المعروف، ولوركا هو الاسم الأكثر شهرة وتمثيلاً، ثم جئنا نحن حيث حاولنا أن نكتب ما هو ممكن ككتابة قصيدة إلى الأم أو إلى الحبيبة أو إلى الوطن، وهي موضوعات كانت ممكنة بالنسبة لجيل السابع والعشرين، ولكننا أعطيناها أبعاداً أخرى. وشعرنا لم يَنْفِ الشعر السابق لنا، ففي الكثير من الأحيان يأتي جيل فيرفض القرن الماضي. لكن حالنا مع الجيل السابق لنا مختلف لأننا قبلنا شعرهم واعتبرنا «خوان رامون خيمينث» بمثابة المعلّم الأكبر للشعر في جيله. والفرق هو أننا أردنا أن نبتعد عن الشعر الواقعي الرديء الذي وُرِث عن القرن الماضي.

س ـ وما هو تقويمك لتجربة الأجيال اللاحقة لجيلك، كجيل الخمسين وجيل الثمانية والستين؟

ج ـ أنا أفضل أن أستعمل كلمة موجات بدلاً من أجيال، لأن التغييرات تحصل أحياناً خلال سنوات قليلة. وقد تكون هناك خمسة أو ستة أعوام ما بين موجة وأخرى.

اذن موجة الخمسينات بمن فيهم «كلاوديو رودريجيث» و«فالنتي» و«بربنس» تابعوا خطاً شعرياً مثلما فعلنا نحن ضمن إطار واقعي، وأنني أعمّم في كلامي لأن شعري ليس واقعياً دائماً. فإن شعر هؤلاء لم يعد كما كان شعرنا شعر مقاومة وصراع، وبدلاً من أن يكون شعراً يزدري أحياناً الشكل والأسلوب ويهتمّ بما يُقال وليس بكيف يُقال، فهم يعودون من جديد للتركيز على أسلوب التعبير دون الابتعاد عن الواقع. أما الذين يأتون بعدهم وهم موجة الثامنة والستّين فهم يُعدّون بمثابة انكسار وقطع لهذا الخط لأنّ شعرهم يهرب تماماً من الواقعية ويستعيد من جيل السابع والعشرين السوريالية، هذا الاتجاه الذي بدا لنا نحن وكأنّه شعر برجوازي. ويستعيد أيضاً اللاعقلانية ويصبح شعراً ثرياً في العبارات وفي استعمال الكلمات ولا يريد أن يكون شهادة لعصره. هذا هو الانقطاع الأول وذلك لأنهم يرفضون المعايير السابقة لهم مما يجعل شعرنا نحن يُصنّف في باب الشعر الاجتماعي. وما الحق بهذا الوصف إلّا للتقليل من شأنه وللدلالة على أنه شعر عاميّ يحتقر التعبيرات الراقية إلى غير ذلك.

س ـ قبل عن الشاعر «جابريل ثيلايا» الذي توفي مؤخراً والذي ينتمي إلى جيلك: «كان تمرّداً على ما هو موجود، وقد حوّل اتجاه موضوعات الشعر وأسلوبه. لقد مثّل باختصار الـ «لا» بالنسبة لشعر الشكليات والمناسبات لتلك السنوات. ماذا ترى في هذا القول، وما هو رأيك بالشاعر المذكور؟

ج ـ إنها ردّة فعل نشأت بشكل عام، وذلك لأن في السنوات الأولى بعد الحرب الأهلية كان الشعراء يكتبون شعراً يهتم بالشكليات، سواء في الموضوعات السياسية أو الاجتماعية أو غيرها. وكذا في العودة إلى الأوزان الشعرية التقليدية. كان شعراً في غاية الجودة والاتقان، إلا أنه كان أيضاً شعراً بارداً خالياً من الحياة، وهو أشبه بذلك الصنف من الناس الذين يبالغون في الاعتناء بلباسهم ومظهرهم وأناقتهم، ومع ذلك فليس لهم حضور يذكر لأن هناك حاجة لما هو أكثر من ذلك. ومن هنا ينبع الشعر الاجتماعي، والشاعر «جابريل ثيلايا» ربّما هو الأكثر تطرفاً في هذا الاتجاه، وهو أقلّنا اهتماماً بالشكليات، ولم يكن يشغل نفسه بالناحية الجمالية في شعره.

س ـ وماذا عن الشاعر «أنخيل جونثاليث» الذي ينتمي إلى جيلكم أيضاً والذي اتخذ المسار الشعري نفسه لـ «ثيلايا» تقريباً؟

ج ـ في الوقت الذي كان شعر «جابريل ثيلايا» شكوى مرّة وصراخاً، فإن شعر «أنخيل جونثاليث» كان يميل إلى تصوير العالم بشكل كاريكاتوري، حيث كان يصور

الرجل البرجوازي أو الشاعر الذي يبالغ في الاهتمام بالشكليات وكان يقدمهم بشكل ساخر. إذن هو أيضاً شاعر اجتماعي ولكن بطريقة أخرى يتخذ فيها موقف الساخر. وهذا يذكرني بالبيت الكلاسيكي الاسباني الذي يقول: «إنّ الآلهة تحمي الأشرار مع أنهم أكثر من الأخيار».

س ـ هناك العديد من الشعراء الاسبان المعاصرين الذين غنّوا الأندلس وعبّروا عن حنينهم إليها، وصار شعرهم بمثابة تيار ضمن التيارات العامّة للشعر الاسباني. ما أهمية هذا الشعر ودور هؤلاء الشعراء في الحركة الشعرية الاسبانية؟

ج ـ من هؤلاء الشعراء الشاعر «أنخيل جارثيا لوبيث» الذي كتب الكثير عن الأندلس وله ديوان بعنوان «صَنْعَة أندلسية»، ويمثل هذا الشعر المطالبة بما هو أندلسي، إنه شعر كشعر «مانويل ريّو رويث» الذي كانوا يعدّونه امتداداً للشعر العربي الأندلسي. لقد كان الشعر الاجتماعي، إذا أردنا أن نبسّط المصطلحات، في فترة ما بعد الحرب الأهلية، يعيبُ على ذلك الشعر الذي يستلهم موضوع التاريخ العربي الأندلسي على أنه كلام في كلام. على أنه كلام جميل ومُترف بدلاً من أن يكون شهادة على عصره، وهو ما كان يدعو إليه الشعر الاجتماعي. وهناك أديب وشاعر آخر هو «فرناندو كينيونيس» الذي طرق هذا الباب نفسه، وكتب ديواناً يحمل عنوان «أخبار الأندلس». وهو أيضاً شأنه شأن سابقه يدعو إلى استرجاع ما هو أندلسي والحنين إليه، كما يدعو إلى استعمال لغة أكثر موسيقية وأشدّ جمالاً وترفاً. وهذا ما افتقد إليه الشعر بعد الحرب الأهلية لأن شعر تلك الفترة كان يستعمل لغة أكثر جفافاً وخشونة وأضعف خيالاً. ومن قبل كان الشاعر «بابلو جارثيا باييناء» المولود في قرطبة عام ١٩٢٣، وهو أحد مؤسسي مجموعة «نشيد»، وهو زمنياً ينتمي إلى جيلنا.

وإذا أردنا أن نضع خطوطاً فاصلة واضحة، يمكن لي أن أقول إنّه كان يوجد في السنوات التالية للحرب الأهلية وفي نهاية الأربعينات اتجاه أساسي مهمّ هو اتجاه الشعر الاجتماعي الناقد الواقعي المضادّ لفرانكو. إلى جانب هذا الشعر كان هناك اتجاه آخر مُزْدَرى نوعاً ما، وهو الشعر الأندلسي ممثلاً بمجموعة «نشيد»، لا لأنه كان يعتبر أقلّ مستوى من الشعر الاجتماعي بل لأنّه كان يُعدّ خارج التيار ولم يكن له أيّ تأثير اجتماعي. وإلى جانب هذين كان هناك شعر تجريبي وكان شعراً ضعيف الحضور. هذه خطوط عامة قد لا تنطبق على الواقع مائة بالمائة، وهو شبيه بقولنا عندما نصنّف الأجناس بأن الآخرين شقرٌ والأسبان سُمْر وقصار. هذا صحيح، ولكن هناك أعداداً من الاسبان الشُّقر

والطوال، وباختصار فإن هؤلاء الشعراء السابق ذكرهم شعراء جيّدون وخاصة الشاعر «أنخيل جارثيا لوبيث».

س ـ يقول أحد دارسي شعرك: «إن عناصر التعارض التي ينبع منها ما هو مأساوي لا تُحصى في أشعار «خوسي يرّو»، الزوال/ الخلود، الفراغ/الامتلاء، التجزيء/ التكامل. . . هل يمكننا أن نقول إنّ عنصر التناقض أو الثنائية هو أحد الأسس المهمة في شعرك؟

ج ـ فعلاً، إنه أحد أساليبي الأدبية. هذا إذا أردنا أن نبسط الأمور، لأني عندما انظر إلى المرآة الآن وأرى نفسي، هذا العجوز المجعّد، فأتذكر طفولتي وشبابي أيضاً بهدف جعل تلك الطفولة أكثر رقّة كلّما كبُرت أنا. وكذا التعارض ما بين الماضي والحاضر. وأنا أتساءل: لماذا أحبّ الحياة؟ والجواب هو لأنّ هناك الموت، لذا فإني أرغب في التمتّع بالحياة إلى أن يأتي الموت، وأهرب من الموت لأغنّي الحياة.

س ـ في ديوانك «ما أعرفه عن نفسي» الصادر عام ١٩٧٤ يوجد شعر هو أشبه بالسيرة، إذ نسمع صوت شخصية شاعرية رمزية. إلى أيّ مدى تتطابق ملامح هذه الشخصية مع ملامح الشاعر «خوسي يرّو»؟

ج ـ أظنّ أنها تتطابق بشكل كامل، هذا هو ما أعتقده أنا، ولكن الحقيقة ليست دائماً ما نعتقده، إذ ان كلّ واحد منّا يستطيع أن يرى نفسه كما يشاء. أعتقد أنّ الشخصية التي تظهر في القصائد هي شخصية المؤلف. فعندما يكتب الشاعر قصيدة تاريخية يطرح في الواقع نفسَهُ. ففي ديواني الأخير «مذكرات» توجد قصائد مُهداة إلى فنانين وأدباء مثل «جان ميرو» أو «لوبي دي بيجا» وغيرهما. وفي الأساس أنا أطرح نفسي وأضعها في نفس ذلك الظرف الحياتي الذي مرّ به كل واحد منهم، مفكراً بأنّ ذلك الظرف كان من الممكن ان يقع لي أنا أيضاً. لذا فإنّي أتكلم على نفسي وإن كنت ظاهرياً أتكلم على الآخر.

س ـ يُصرّ النقّاد على أن شعر «خوسي يرّو» وثيقة رائعة وشهادة تاريخية لحياة كاملة، بل لعصر كامل. هل تتّفق مع هذا الرأي؟

ج ـ أتمنى أن يكون الأمر كذلك. أنا أردت الحديث عن نفسي وعن دواخلي. وعند الحديث عن نفسي حين أشعر بعاطفة أو ردّ فعل، فإنّ عليّ أن أذكر سبب تلك العاطفة أو ردّ الفعل، كما لو أنّ أحداً أراد أن يرسم نفسه. فهو يصوّر نفسه غير أنّ هناك أرضية واسعة ومهمة قد لا يراها إلاّ الذي يرسم الآخر.

س - من المعلوم أنك قضيت بعد الحرب الأهلية أربع سنوات في السجن، فهل بقيت بعض ذكريات تلك الفترة؟ وهل تركت آثارها على شعرك اللاحق؟

ج - لا شكّ في ذلك. يمكنني أن أقول: ليس السجن بحدّ ذاته وتأثيره المباشر عليّ وإنّما الحرب عموماً وظروفها، سواء أكان أحدنا في السجن أو لم يكن. فكل الناس آنذاك خلال الحرب وبعدها عاشوا ظروفاً عصيبة وعانوا من صدمات نفسية، وقد تركت آثارها على حياتنا حيث انهارَ عالمٌ بالكامل. وقد حاولت ألاّ أتكلّم على مآسيّ الشخصية لأنّ هذا يُزعجني كثيراً. ومن الغريب أنني عندما كنت في السجن كتبت الكثير من القصائد التي ما زلت أحتفظ بها، وليست فيها حتى واحدة تتكلم على حالتي الخاصة. على العكس من ذلك تماماً، لأني كنت أعتقد بأنّ الحديث عن الذات في تلك الظروف إنّما هو قلّة ذوق، ولم أكن أريد أن أجعل من نفسي بطلاً. إنني أعتبر الشاعر الذي يُبالغ في عرض حالته الشخصية يشبه في عمله المراهقات اللاتي يبدأن بكتابة مذكراتهن، وينتظرن أن تقع لهنّ أحداث حتى وإن كانت غير طبية من أجل تدوينها في تلك المذكرات. ولكن تأثير تلك التجربة على شعري التالي كان كبيراً وظهرت آثارها في الكثير من قصائدي، لأنها تجربة كبيرة وشاقة وهي تبدو في قصائدي التي كتبتها في الحرب وفيها بعد الحرب.

س - لقد أكّدتَ دائماً على أنّ الشعر لا بد أن يكون واضحاً، وقلت إنّ على الشاعر أن يتكلم بوضوح. ما سبب الغموض الذي نجده في شعر بعض الشعراء، وخاصة الشباب؟

ج - يوجد في الشعر دائماً شيء من الغموض، لأنّ الكلمات توحي وتعبر أكثر فيما لو قارنّاها بمعانيها المجردة. ولكنني أؤمن منذ البداية بأن كل ما يمكن أن يقال بوضوح، يجب أن يقال بلا لفّ ولا دوران. أنا أستطيع أن أصف هذا الفنجان بكل وضوح، ولكنني لا أتمكن من وصف شعور ما بهذا الوضوح نفسه. وبما أنّ الشعر عاطفة ولغة، فإنّ هذه اللغة تحاول أن تعبّر عن تلك العاطفة بالقدر الذي تسمح به أبعاد تلك اللغة وقدراتها، ويبقى بعد ذلك ما يمكن فهمه بشكل ضمني. إنني فرقت منذ البداية ما بين مفهومين، الأول هو ادخال نقاط مظلمة على القصيدة، وهذا يبدو لي ضلالاً وانحرافاً، وهو أيضاً خطأ في التعبير، لأنّ الشاعر لو تمكّن أن يفصح عن أفكاره بأسلوب أوضح لكان خيراً له وللآخرين. والمفهوم الثاني هو السرّ، وهذا شيء آخر، لأنّ أحدنا عندما يقترب من السرّ فإن اللغة المنطقية لا تؤدّي دورها الكافي، ومن هنا لا بدّ من البحث عن ملجأ، ومن ثَمّ يبدأ الغموض لأنّ هناك شيئاً داخلياً لا تؤديه الكلمات للتعبير عن ألم أو عاطفة. مثلاً، أنا أستطيع أن أقول: «إنني حزين جداً لأنّ عمتي قد ماتت». لقد أبلغت

واخبرت بهذه الكلمات، إلاّ أنها غير كافية للتعبير عن حزني الداخلي وعاطفتي المتأججة، وكيف لي أن أوصل الألم الذي أشعر به لوفاة عمتي؟ اذن من هنا يأتي الغموض، لا الغموض المقصود والمبحوث عنه، بل الغموض الذي يفرض نفسه. لكنني من جانب آخر لا أنكر وجود شعر يبحث عن اللاعقلية كهدف، وهذا ليس تراث الشعراء الشباب وحدهم، بل نجده أيضاً لدى شعراء سابقين بحثوا عن هذا أيضاً وخاصة لدى شعراء السوريالية.

س - لقد مرّتْ أكثر من عشرين سنة قبل صدور كتابك الأخير «مذكرات» (١٩٩٠)، لم تنشر فيها أيّ ديوان. هل تستطيع أن توقفنا على الأسباب؟

ج - لقد نشرت بعض القصائد القليلة ونشرت بعض الكتيبات في سلسلة «بيليوفيلو». لكنني في الواقع كتبت قليلاً. لماذا هذه القلة؟ السبب هو أنني أؤمن بأن الشعر يُكتب عندما يريد هو لا عندما يريد الشاعر. ويمكنني أن أكتب نثراً إلى مالا نهاية، وقد يكون جيداً أو رديئاً. لكن الشعر مختلف وهو مثل المتجر المفتوح الأبواب الذي قد يدخل إليه الزّبناء والمشترون أو لا يدخلون أبداً، وليس بالإمكان الأخذ بيد المشترين وادخالهم بالقوة. ان تقنية الشعر وميكانيكيته يعرفها الشاعر ويمكن له أن يكتب الكثير من القصائد وكأنّه صاحب حرفة، ولكنه بالتأكيد لن يكتب شعراً ذا بال. والواقع أنني لم أجد نفسي في حالة تدفعني لكتابة الشعر. لماذا؟ لا أعرف. وقد يعود هذا إلى سببين: احدهما يذكرني بقول الشاعر «أنطونيو ماتشادو» الذي قال في بيت له: «يُغنّى ما يُفقدُ. . .».

وخلال سنوات صمتي كنت أشعر بأنّ ما كان عندي هو أكثر مما فقدت، وكنت أعيش حياتي بالطول والعرض، ولم اكن اشعر بفقدان أيّ شيء يحتاج إلى انقاذ.

والسبب الثاني هو ربّما يعود إلى انني كانت تراودني أحياناً فكرة أن كتابة الشعر ما هي إلاّ ضربٌ من الخُيلاء والزّهو الذي يهدف إلى اثبات الذات. وهذا يشبه وضعية الشيخ العجوز الذي يحاول مُغازلة فتاة شابة، رغبة منه في اثبات ذاته ورجولته الضائعة، وهو لا يفعل ذلك لأنّه يشعر بدفق حيوي شديد بل كما قلت لإثبات الذات. لذا فإن الكتابة، لا أعلم بالضبط، هل تعود إلى رغبة فيّ لأجل اثبات نفسي لأني لم اكن مكتملاً! وعلى هذا ربّما كنت أحاول عرض عضلاتي الشعرية. إضافة إلى ذلك كنت اخاف ان اكرر نفسي، وهذا ما يجري للكثير من الشعراء وخاصة عندما يشيخون، فإنّهم يكررون انفسهم، ويخرج شعرهم بالتالي متصنّعاً وغير طبيعي.

س ـ هل الشعر في رأيك هو الفنّ الأكثر عالميّة؟

ج ـ إن الشعر بالنسبة لي هو الفنّ الأقلّ عالميّة. خاصة وإني لا أؤمن بالترجمة، فمن البديهي لا بدّ من الترجمة، فأنا مثلاً لا أعرف العربية أو الألمانية، فكيف لي أن أعرف شيئاً عن الأدب العربي أو الألماني؟ لا شك في أنّ عليّ أن ألجأ إلى التراجم. غير أنني أستشهد دائماً بقول «ثربانتس» عندما قال في هذا الشأن بأننا نرى السجادة من وجهها المُعاكس. وقد بدت لي الترجمة دائماً كما لو أن أحدنا عمد إلى لوحة بالألوان ونقل عنها صورة بالأسود والأبيض. ويمكن للمشاهد في هذه الحالة أن يأخذ فكرة عامة عن تلك اللوحة من خلال صورتها (الأسود والأبيض) ولكنها تخلو من حيويّة الأصل. فرنين الكلمات والخيال والتحليق بعيداً عن الواقع، كل هذا يشكل عناصر مهمّة في الشعر يصعب نقلها. لهذا فإني لا أعتقد بأنّ الشعر وخاصة الغنائي هو أكثر الفنون عالمية. فربما هو أكثرها استعمالاً وانتشاراً لأنّ هناك شعوباً ليس لها روايات، غير أنها تملك شعراً. وأعود إلى الترجمة لأقول ما قاله أحدهم، رغم أن قوله لا يخلو من وقاحة وازدهاء بالرجولة وظرافة في الوقت نفسه حيث قال: «ان التراجم هي مثل المرأة، فإذا كانت جميلة فهي ليست وفيّة وإذا كانت وفيّة فهي ليست جميلة». ولقد قرأت بعض التراجم، ولا أعلم إن كانت وفيّة أم لا، وكانت ذا جمال أخّاذ. فترجمة «أربع رباعيات» لـ «اليوت» روعة تفوق التصوّر، ويمكن قراءتها وكأنها قصائد أصلية مكتوبة باللغة المترجم إليها. وأظنّ أن المترجم يزيد وينقص من عنده، أي انه باختصار يزوّر، وهذا شيء منطقي. ففي اسبانيا مثلاً كلّما ورد ذكر شجرة السّرو، قفزت إلى الذاكرة صورة المقبرة، وذلك لارتباط هذه الشجرة بالمقابر، رغم أنها من أجمل أشجار حوض البحر المتوسط، ولا أحد يفكر بالمقابر في المناطق الأخرى عند ورود كلمة «السرو». فما بالنا اذن فيما لو نقلنا هذه الحقيقة وهذا المفهوم إلى لغة أخرى؟ ولو سمع ايطاليٌ مثلاً: «حزن السّرو...» فإنّه سيضحك بالتأكيد، لأن هذه الشجرة عنده من أجمل الأشجار وهي أجدر لديه بالدلالة على الفرح والجمال، ومن هنا تأتي صعوبة الترجمة.

س ـ يقول الأديب والشاعر «أوكتافيو باث» عن الشعر: «إنّه حجرٌ فضيحة العصر، إنّه النقد الذاتي له، ان الشعر يكشف ما هو خفيّ، الحقائق المذلولة التي لا تجد لنفسها مكاناً في البرامج السياسية....».

أإلى هذا الحدّ يكون الشعر فعّالاً؟ وبهذا القدر هو بعيد عن برامج السياسيين؟

ج ـ أنا لا أعتقد بأن الشعر لا يمكن له أن يصبح سياسة أيضاً بشرط أن يكون

الشاعر راغباً في ذلك. أي أن الشاعر يمكن له أن ينتمي إلى حزب سياسي معين وأن يمارس السياسة بدون أن يكتب أية قصيدة تتعلّق باتجاهه السياسي. ثم أنه يمكن وجود شعر سياسي يستحقّ الاعجاب، ولنا خير مثال على ذلك الشاعر «بابلو نيرودا» وكذا الشاعر «ثيسربابيخو». فكيف لنا أن ننكر أهمية شعرهما السياسي؟ غير أنّ مما لا شك فيه هو وجود شعراء آخرين قليلي الشأن ممّن يعالجون السياسة ويفشلون.

لذا فإنّني أظنّ بأنّ قصيدة سياسية جيدة يمكن أن تكون أكثر أهمية وفعاليّة من أيّ منشور سياسي. وهكذا فإن لكل حالة خصوصيتها. فأنا لا أستطيع نقد عادات الآخرين لأنها لا تعجبني، بل ان ما عليّ فعله هو عدم ممارسة تلك العادة، وعدم لبس ما يلبسه هؤلاء إن لم يكن يعجبني.

مختارات من شعره

(ترجمها عن الإسبانية وليد غالب صالح)

١ ـ أغنية مهد لتنويم سجين

النّورسُ فوقَ غابة الصّنوبر
(يهدرُ البحر)
يقتربُ النعاس. ستنام،
ستحلم، وإنْ لم تُرِد.
النّورسُ فوقَ غابة الصنوبر
المُنقّطة كلها بالنجوم.

نَمْ. إنّ بين يديك الآن
زُرقة الليل الفسيح،
ليس هناك إلّا الظلال. وفوق، القمر.
«بيتربان» يطوف على غابات الحَوْر.
وعلى الأيائل ذات المتون الخضر
البنت العمياء.
ها أنّك أصبحت رجلاً، ها أنك تنام،

يا صديقي، آه . . .
نَمْ، يا صديقي . يطير أَيَّلٌ
فوق القمر وينحره
البحر قريب منك،
يعضّ ساقيك .
ليس صحيحاً أنك رجلٌ؛
إنّك طفل لا يحلم .
ليس صحيحاً أنك قاسيت:
إنها حكايات حزينة تُروى لك .
نَمْ . فكل الظلال هي لك،
يا صديقي، آه . . .

إنّك طفلٌ عابسٌ
فقد البسمة ولا يعثر عليها .
رُبّما سقطت في البحر،
رُبّما أكلها صوت .
نَمْ، يا صديقي، لكي تُهَدْهِدَكَ
نواقيس ودفوف،
ناياتٌ من قصب ذات رجع كسول
تُصبحُ في الضباب .

ليس صحيحاً بأنّ روحك تثقل عليك .
فالرّوح ريحٌ ودخان وحرير .
الليل فسيح . له فضاءات
لتطير أينما شئت،

للوصول إلى الفجر ورؤية
المياه الباردة التي تستفيق،
الصخور الرماديّة، الشبيهة بالخوذة
التي كنت تلبسها في الحرب.
الليل فسيح، نَمْ، صديقي،
يا صديقي، آه...

الليل جميل، وعارٍ،
ليس له حدود ولا حواجز.
ليس صحيحاً أنك قاسيت،
إنها حكايات حزينة تُروى لك.

إنّك طفل حزين،
إنّك طفلٌ لا يحلم.
والنّورس ينتظر
للمجيء عندما تنام
نَمْ، إن بين يديك الآن
زرقة الليل الفسيح.
نَمْ، يا صديقي...
ها أنه ينام
صديقي، آه...

[من ديوان (أرضٌ بدوننا)]

٢ ـ ليلة أخيرة

(خاتمة)

ها أنها قد تحطّمت القيود
يُطوِّقني الليل فقط
ويأخذ بسرقة ذاكرتي
يُهَدْهِدُني كي أنام.

الآن حيث لا أتأمّلها
لأسرق جمالها.
الآن إذ أحسّ في نفسي التّعب
تعب سُلالتنا المسكينة القديمة.
الآن حيث أصارعُ وأتمرّد
ضدّ وداعها الأزليّ
وأتذكّر أنّي في يوم ما
كنت مثلها بلا وقت،
أيّة مناجاة طاغية،
أيّة نجوى بلا جواب،
أيّة رغبة في أن أولد من جديد،
أن أفهم وأن يفهمني الآخرون،
أن أمحو الماضي والمستقبل،
أن أحصد ذاكرتي الأزليّة!
ثمّ أن أرمي في البئر السّوداء
ما يُذَكِّرُ بي:
وسادة الضباب الصباحي

حيث كنتُ أسند رأسي.

نكرّر الأشياء نفسها،
نتجوّل في تلك الطرقات
حيث البشر جميعاً
تركوا صرخات، أصداء، علامات.
إنّها الكلمات المهمومة
التي سَمِعْتها عند الولادة الأرضُ:
وقُبلة رطبة، حياة، موت،
لا شيء يهمّ، أذهب أنا وتبقىٰ أنت،
بالأمس عارية في الحقول
واليوم تسقط وحيدة الكرزاتُ.

هي كلمات قديمة ومتعبة
تلك التي نظنّها جديدة،
حديثة الولادة للنشيد،
لسعادة دائمة لنا.
والليل يأخذ في قتلي،
يُهَدْهِدُني كي أنام.
في كلّ لحظة من لحظاتي يضع
قروناً من القمر، عالٍ ودمويّ.
لن يهمّني أبداً أن أزرع أنا
ويحصد الآخرون.

غير أن أموت دون تمرّد

أن أخضع دون مقاومة
أن أكون على مرّ القرون
مجرّد نور أو مجرّد ظلام،
أن أعمي الأبصار من الحُسن
حتى أصبح شيئاً آخر غير المادّة،
بالرغم من أنّ جائزتي هي أن
أنظر يوماً من داخل النجوم . . .

وَرَقَة حَوْرٍ، موجة نهر،
دم مختلط بالتراب.
ولتكن هيئتي التراب
الذي تصوغه يدٌ قاتلة.
طفل يلعب عارياً،
جُزَيْءٌ من العُشب،
كلّ أسماك البحار،
حيوانات الأرض.
أنْ أعلم بأنّي حيٌّ، أنبض،
بأنّي أجَنُّ في السباق،
أعوم بحاراً وأنهاراً واسعة،
أتسلّق قِمَماً، أقفز أسواراً،
وأنّ في أعماق الليالي
تكمن أحزان ترقبني
أن أشعر في نفسي كلّ الشّموس،
كل اللّذات وكل الآلام،
كلّ الرياح التي تحركني،

الآلام التي تُعَقِلُني...
أن أشعر، أخيراً، بوصول الفجر،
موّاله النظيف الطازج،
وأن نمحو الظلال العَكِرة
التي تجعل رؤوسنا مُظلمة
وأن نشرب النّسمات البعيدة
التي تُبعدنا عن الأرض
مُقيّدين ومُخدَّرين،
دون أن نعلم إلىٰ أين يقودوننا...

[من ديوان (أرض بدوننا)]

٣ ـ البيت

ذلك الذي شعر مرّة بارتجاف الفرح بين يديه
لن يستطيع الموت أبداً
أنا أراه شديد الوضوح في ليلتي التامّة.
كلّفني فهمه قروناً من الموت،
قروناً كثيرة من النسيان ومن الظلال الدائمة،
أعطيت جسدي الزائل قروناً عديدة
للعُشب الذي يتهادىٰ فوقي بخضرته الطازجة.
والرّيح الآن، هناك فوق، أعلىٰ من الأرض اليد يدوسها الأحياء
ستكون زرقاء. سترتجفُ مُتخدّرة، مُحطَّمة،
ممزّقة الزجاج، ذلك الزجاج المعطّر بضربات النواقيس الواضحة،
لطيران العصافير المنحني،
للزهور المُذهّبة والبيضاء ذات الجوهر المُثمر.

(أنا عملتُ منها مرّة باقة .
رميت ربّما بعد ذلك الزهور في الماء،
ربّما أعطيت الزهور لطفل صغير،
ليملأ بالزهور رأساً لا أتذكره الآن،
ليأخذ الزهور إلى أمّي :
أنا أردت أن أضع الربيع بين يديه) .

هاهو الرّبيع هناك في الأعلى!
ولكن أنا الذي شعرت بارتجاف الفرح بين يديّ
لن أستطيع أن أموت أبداً
ولأنّي لمست مرّة أشواك الصنوبر المدبّبة
لن أستطيع الموت أبداً
سيموت الذين لم يُفاجئوا أبداً
ذلك المرور الكسول للفرح المجنون
ولأني ملكت روعته الدافئة بين يديّ
لن أستطيع الموت أبداً
حتى وإن مات جسدي، وما بقيت منّي ذكرى.

[(من ديوان (سرور)]

٤ ـ إيمان بالحياة

أعلم بأنّ الشتاء هنا،
وراء ذلك الباب. أعلم
بأنّه لو خرج
لوجد أنّ كل شيء ميّت،

يُصارع من أجل الولادة.
أعلم بأني لو بحثت عن يد
لِتُنقذني من النسيان
لن أجدها
أعلم بأنّي لو بحثت عن الذي رحل
لن أجده.

غير أني هنا. أتحرك،
حيّاً. واسمي خوسي
يرّو. سُرور (سرور
ساقط إلى قدميّ).
لا شيء منتظمٌ. كلّ شيء مُحطّم،
على وشك الفناء
لكنّني ألمس السّرور،
لأنّني بالرغم من موت كل الأشياء
حيٌّ وأعلم ذلك

[من ديوان (سرور)]

٥ - الكتاب

تأخذ بالولادة قليلاً
قليلاً، يوماً بعد يوم.
ككل الأشياء
التي تتكلم بعمق، ستكون
كلمتك بسيطة.

لن يعرفوا أحياناً
ما تقول. فَلْيَمْتَنِعوا عن طلب
النور منك. فالتواصل في الحبّ
خير في الظلّ.
وهكذا، بلا كلل،
يتحرّك مغزلك.

[من ديوان (فرقة الـ ٤٢)]

٦ ـ ريبورتاج

من السّجن يمكن
أن يُرى البحر، أن تُتابع دورة
النوارس، جسّ
نبض الزمن الحيّ.
هذا السجن يشبه شاطئاً:
كل شيء نائم فيه.
تتحطم الأمواج عند قدميه تقريباً.
الصيف، الربيع، الشتاء،
الخريف، هي طرق خارجية
يسيرُ فيها آخرون:
أشياء نافذة، رموز متحوّلة للزمن.
(ليس للزمن هنا أيّ معنىً).

كان هذا السّجن مقبرة أولاً.
وكنت أنا طفلاً.

ومررتُ أحياناً
بهذا المكان. أشجار سَرْو
مُظلّلة، مَرْمَر محطّم.
وهاهو الزمن الفاسد
قد لوّث الأرض.
لم يعد العُشب صرخة الحياة.
وفي صباح ما حركوا بالمعاول
والمجارف غضاضة الأرض
وكلّ شيء، المدافن،
شجيرات الورد، السَّرْو، الأسوار،
وفقدتْ نبضها القديم.
وأقاموا مقبرة جديدة
لأحياء.

من هذا السّجن يمكن
لمس البحر، بل البحر،
الجبال الحديثة الولادة،
الأشجار التي تنطفىء
بين النغمات الصفراء،
الشواطىء التي تفتح على الفجر
أجنحة كبيرة،
هي أشياء خارجية، أشياء
نافذة، أساطير قديمة،
طرق يطوفها آخرون.

إنها زمن
وهنا ليس له معنىً.

والباقي كلّه
بسيط بشكل مُرعب
الماء الصباحي
له شكل نافورة

(حنفيّات
عند الشّروق. ظهورٌ
عارية. عيونٌ جريحة
عند الفجر البارد). كل شيء
بسيط هنا،
بسيط بشكل مُرعب.

وهكذا الساعات. وهكذا
الأعوام. وربّما في غروب خامل
في الخريف
(يتحدثون عن المسيح) نشعر
أن الوقت توقّف. (المسيح
تحدّث للرجال، وقال:
«سعداء هم
فقراء الرّوح»).
غير أن المسيح ليس هنا
(خرج من النافذة الزجاجية،
يطوف جرفاً،

أنّه ذاهب في قارب، مع بُطرس،
في بحر هادىء).
عيسىٰ ليس هنا. الأزليّ
يبهت، والزائل
امرأة شقراء، يوم
مُضبَّب، طفل مُتمدّد
على العُشب، قُبّرة
تخرق السماء، إنّه زائل
ذلك الذي يمرّ ويتحرّك،
الذي يمسك بنا.
عطش الزمن، لأنّ الزمن
هنا لا معنىٰ له.
رجلٌ يمرّ. (عيناه
مليئتان بالزمن). كأنّ شيئاً
يقول: «أربعة، خمسة أعوام...»،
كما لو أنّه دفع الأعوام
إلى النسيان.
فتى من وديان
«ليبيانا»[١]. مزارع.
(يبدو أنّه يسمع صوت
الأمّ: «يا بنيّ،
لا تتأخر»، نباح الكلاب
بين أشجار الصنوبر الخضراء،

(١) اقليم زراعي بشمال اسبانيا.

ولادة الزهور الزرقاء
في أبريل...)
يقول: «أربعة، خمسة،
ستة أعوام»، بهدوء كما
لو أنه رمى بها إلى النسيان.

السماء، زرقاء، أحياناً،
رماديّة، بنفسجية، أو مشتعلة،
بالأنوار. مُذهّبة أحياناً.
تسيل ذهباً ربّانيًّا.
نعلم جيداً مَنْ
يُريق الذّهب ويمنح الزّنبق
رداءَهُ، مَنْ يُقرض
لونه الأحمر للنبيذ،
يطير بين الغيوم، ينظّم
الفصول...
(طرقات
خارجيّة يطوفها آخرون).
هنا الزمن بلا رمز
كماء هائم لا
يصوغ النّهر.
وأنا، بين أشياء الزمن
أسير، آتي وأذهب ضائعاً.
غير أني هنا. وهنا
ليس للزمن من معنىً.

غير مُخَلَّد، مَلَكٌ
بشوق إلى حبّة
زمن. يظنّون عند رؤيتهم لي:
«لو أنّه نائم....».

لأنّي بدون جلاء
زمني، لست حيّاً.
من هذا السجن يمكن
رؤية البحر، أنا لن أفكر بعدُ
في البحر. أسمع الحنفيّات
عند الشروق. لن أفكر
بأنّ دفقات الماء تغنيني أغنية
باردة للنبع. أحفر
طرقي الجديدة،

لكيلا أشعر بأني وحيد
على مرّ القرون.

[من ديوان «فرقة الـ ٤٢»]

٧ - الغيوم

تتساءل بلا جدوى
عيناك تبصران السماء.
تبحث، وراء الغيوم
آثاراً ذهبت بها الرّيح

تبحث عن الأيدي الدافئة،

مُحيًا الذين غادروا،
المحيط الذي يتسكّعون فيه
عازفين على آلاتهم

غيوم كانت قافية، لحناً
بلا نهاية ولا بداية،
نواقيس من رغوة شاحبة
تقلّب سرّها،

راحات من مَرْمَر، مخلوقات
تدور على ايقاع الزّمن،
مُقلّدة الحياة
حركتها الأبدية.

تتساءل بلا جدوىٰ
من خلال جفونك العمياء.
ماذا تفعل ناظراً إلىٰ الغيوم،
يا خوسي يرّو؟

[من ديوان (ما أعرفه عن نفسي)]

٨ ـ عالم من حجر

أطلّ على تلك الحياة
من الحجر
وجد نفسه بلا حِراك،
متحولاً إلى حجر. وجد نفسه

يُحيط به أولئك
الذين كانوا لحمه،
والآن صاروا حجراً مُتصلّباً.
كان كما لو أنّ الساعات،
صارت الآن حجراً، وربّما ما زالت تتذكّر رعشة.

لم يكن الحجر صائتاً.
لن يصوّت أبداً.
لم يكن يستطيع حتى
تذكّر الأصوات،
المداعبة، المحافظة،
التعزية. . .
أطلّ على الحافة الخرساء
لذلك العالم الحجري
حرّك يديه وصرخ ذُعره.
وذلك الحلم الحجري
لم ينبض. الصّوت
لم يرنّ في ذلك
البرق من الحجر.
كان مستحيلاً الاقتراب
من الرغوة الحجرية
الجامدة. كان مستحيلاً
منحها الدّفء والحبّ.

منعكساً على الحجر

مسّ بأهدابه
تلك الأجساد الأخرىٰ.
بأهدابه، الحيّ
الوحيد بين هذا الكمّ من الموتىٰ،
مسّ العالم الحجري.
المعجزة كان عليها
أن تتحقّق. الحياة
ستنفجر الآن،
مُحرّرة كائنات،
مياهاً، غيوماً، من حجر.

انتظر، كما تنتظر شجرة
ربيعها، كما
ينتظر قلبٌ حُبّه.
وما زال هناك ينتظر.

[من ديوان (كتاب الأوهام)]

٩ ـ الدار

هذه الدار لم تَعُد كما كانت.
كانت من قبلُ في هذه الدار
سحالٍ، جرارٌ، قنافذ،
رسامون، غيوم، شجيرات،
موجات مُنطوية، شقائق النعمان،
دخان مواقد. . .
هذه الدّار

لم تعد كما كانت. كانت عُلبة
قيثار. لم يتم الحديث أبداً
عن أورام ليفيَّة، عن مستقبل،
عن ماضٍ، بعيد.
لا أحد قد مسّ وتر
الصّوت الحادّ: «نحبّ بعضنا،
أحبّك، تحبني، يحبوننا . . .».
لم نستطع أن نكون مهيبين،
حينها ماذا كان سيظنّ
القطّ، ببدلته الخضراء،
السلحفاة، الفأر الأبيض،
عبّاد الشمس الكسيح . . .

هذه الدار لم تعد كما كانت.
لقد بدأت السّير، خطوة خطوة.
إنّها أخذت بهجرنا على عجل.
لو أنّها اشتعلت بجلال، لركضنا
كلّنا أملاً في الانقاذ.
ولكن هكذا، لدينا وقت لكل شيء:
أخذ حاجات ننتبه الآن
إلى أنها لم تكن موجودة؛
أن نتوادع، مُجاملين؛
أن نطوف، بلا مبالاة،
الجدران التي تسعل، حيث
عرضت ظلّها الدّفلى،

ظلّ الأيام ورمادها.
هذه الدار كانت أولاً
مُرتطمة بأحد الشواطىء. ثمّ
قصدت زرقاء أشدّ عمقاً.
كان الملاّحون يغنّون.
لا شيء استطاع الوقوف بوجهها،
لا الساعات ولا العواصف.
غير أنها الآن تذوب، كذوبان
قطعة سُكّر في الماء.
ماذا سيفكّر القطّ الاقطاعي،
عندما سيعلم بأنّه لا روح له؟
والثوم، ماذا سيفكّر
يوم الأحد الثوم، ماذا
سيفكّر برميل عصارة العنب،
الزّعتر، الخزامىٰ، عندما
ستنظر إلى المرآة وترىٰ
وجهها مغطّى بالتجاعيد.
ماذا ستفكّر عندما ستعلم
بأنّها قد نسيت من هؤلاء الذين كانوا
دليل شبابها،
علامة خلودها،
مانِعة الموت.

هذه الدّار لم تَعُد كما كانت.

يحنوّ، في الليل،
تُهدهدنا بشكلٍ متواصل.

[من ديوان (سرور)]

١٠ - ملاك بلا حركة

لأوّل مرّة أو لآخر مرة،
أنا حُرّ
شجيرات بأشواكٍ من عاج
أحجار صَدِئة
الخريف ينشر ألوانه
بمواجهة هدير الأمواج
لأول مرّة أو للمرّة الأخيرة.

النوارس تنشر مزاميرها الراعدة
أصابع خضراء تغرق القمر في نور بحري
وتركنه إلى جانب الصّمت.
تهيأت امرأة وكشفت عن أنوارها المضاعفة
وعند الهرب باعدت ما بين خطواتها.
رمل مضيء من النجوم
لأوّل مرّة أو للمرّة الأخيرة.

مقصّ ذهبيّ في الغروب
يشتعل كمانٌ منشد
في هيكل البحر.

مخالب الغيوم تخنق الأزرق
وتجعله يئنّ.

عيون مُحدِّقة في كنزها.
حاضرٌ لا يتحرّك، بلا ذكريات
بلا أهداف، أنا الآن.
كُلّه خاضع لنظام
لا أفهمه أنا. غير أنني أركب البحر.
وبعد ذلك، في الباخرة سيقول لي البحّار نشيده
من غيبوبته...
لأوّل مرّة
أو للمرّة الوحيدة، أنا حُرّ.

[من ديوان (كتاب الأوهام)]

II ـ خمسة رؤوس(*)

ـ ١ ـ

هذا الرأسُ مسّ قيعان جميع الأنهار. تدحرج على مرّ القرون، هذا الرأس المتدحرج، النشيد المتدحرج، المشجوج بشعاع من سيف من أجل تطهيره، في آشور، في أوروبا ذات حرب المائة عام، في غابات الأمازون. أخرجته الشموس من الصحراء، قضمته النّسور، صقلته أنواء الطقس. هذا الرأس كان قد نُزع من أندلسي مسيحي سعيد، من رقصة للموت للعصر الوسيط، أسقف، ملِك، محارب، عبد. نزعته من مكانه بالضبط يدٌ من الجهة الأخرى للحياة. احتجزه ميتٌ، مَلَكٌ، أحدٌ ما كان ينظر إليه ويمثله من الطرف الآخر للبحيرة، كما يتأمله الموتى، الذين هم الآن مادّة نقية، ماء

(*) هذه قصائد نثرية تصوّر بشكل أدبي اللوحة الحجرية للرؤوس التي هي من عمل الرّسام «بارخولا» ونشرت هذه القصائد في كتيب ضمن مجموعة «بيليوفيلوس».

للبلابل، زجاج للنسيم، دموع للنجوم، الذين يرون الأحياء وكأنّهم عفونة ورعب. رآه أحد ما كما نراه نحن عندما نموت، كحميّة بغيضة. قدّمه لنا ببصيرة الأخلاقي المرّة الذي يؤلّف لينذرنا، دليل الغاوين. والآن لا نستطيع أن نعرف إذا كان ضحيّة يتأمّلها جلّادها: أو إذا كان ضحيّة ينظر إلى نفسه في مرآة الموت. هذا الرأس ما زال ينحدر فوق صخور الأنهار. أخذ يتشظّى شيئاً فشيئاً خلال رحلته اللانهائية. وما زالت تنتظره قرون تائهة كثيرة للوصول إلى نهايته، من أجل عدم بلوغ نهايته مطلقاً. هذا الرأس تغطّى برماد النواقيس، بأجْفان الجمر. إنّه ثمرة معدنيّة، رفرفة حمّى، صُفرة جمجمة. كل هذا لم يحدث أبداً. لن يحدث أبداً، لأنّه لا يوجد هنا، في ذلك الطرف من البحيرة، لا يوجد الزّمن، لا توجد الرّحمة. نستطيع أن نتأمّل بلا مبالاة أشكال الطرف الآخر من المرآة. باللامبالاة نفسها التي رأينا فيها معاناة البنفسجي، الأحمر، الأخضر؛ الذي سمعنا به ضحكات الأصفر أو السماويّ. هذا الرأس تدحرج، مسّ قيعان الأنهار. إنّه نغمة طويلة دائمة لكمان جهير، وتدوم، وتدوم، وتوحي لنا بتورّس، جناحاه بلا حراك، جامد في الهواء. نغمة تحرّرت من قيود الزّمن، وصارت فضاء. هذا الرأس ليس سوى فضاء، ألم البنفسجي أو الأخضر، دمعة الأصفر، نشيد متدحرج، رأس متدحرج، فاقد اللون، مشجوج بشعاع سيف مُطهّر ورحيم.

- ٢ -

هذا الرأس تذوّق مشروبات سوداء، قضم خبزاً مُرّاً، فاكهة مُتعفّنة.

هذا الرأس لَعِق أجرافاً مخدوشة بأظفار الموج الضّارة. لم تكن السماء آنذاك موجودة. كانت العواصف تختق بمجساتها، مُطلقة رعودها السوداء، راشقة ببروقها. حدث هذا في بحار الحديد، في التهايل الصدىء حيث كان هذا الرأس يحتضر دون أن يصله أبداً الموتُ النهائي. كان خشب المركب يبعث صوت عظام مُحطّمة بسبب الأمواج البرونزيّة. هذا الرأس كان معلّقاً في حبل إلى الصّارية. هو الرأس الذي كان يعيش متعلقاً بالجُدجُد الرّاكب من الشاطىء الاسباني، والذي كان يطلب منه أن يغنّي، أن يجلب له شيئاً من تنفّس الشواطىء. غير أنّ الجُدجُد لم يكن يغنّي. كانت النجوم تنزل في الشفق لتعطي الجُدجُد الصّامت فتات خبز مُبلل بالنبيذ. وتلك القطرة المتبلورة من الليل كانت تستمرّ بلا غناء. غير أنّه فعل ذلك عندما بلغه دفء الساحل. ومع غناء الجُدجُد تذكّر كل الملاحة. إلّا أنّ هذا الرأس المتعلّق بحبل من قيح، لم يكن يطلب الابتسام، على الرغم من سماعه الموسيقى السّاحرة للأجنحة الغمديّة. هذا الرأس الذي كان قد

أكل أشواكاً، رمالاً، صدأ، رماداً، مُمزّق بالعواسج والأشواك، ينفث نتونة، لم يكن يستطيع الابتسام.

رأى في الأسفل يديه بعينيها ملحومتين بالمجذاف. كان يسمع همّاته، يتوجّع من السوط الأحمر للرّبان. هذا الرأس المعذّب تذوّق الإكسير الذي كانت الرّيح تنقله بأصابعها الشفافة. تذوّق الملح الذي كان البحر يُذهّبه بوهجه الأخضر، بنيرانه البلقاء البليدة. مرّة أخرى طعم الحياة، كسجون جلاله، كغابات الزّواحف والمستنقعات، كما في القمم، المزخرفة ببقعات ثلجيّة، ببراكين مُروَّضة. في النهاية، ذهب الجميع، هجروا المركب الصّامت، الذي يغلي بحشرات من ذهب، كاتدرائية الوحشة. ذهبوا تاركين آثاراً في النّسيم. طبلاً، سنداناً، بندقيّة، من يعلم ماذا كان يقيس بضربات ناقوسه، المتقلّصة بالتدريج، كل شيء صامت حتى المخمل، وأشعّة الشمس الغاربة. وهذا الرأس انحنى في حضن الظلّ، تذوّق حياته، لعق قروحه عديم القوى لأجل العودة إلى البدء، من المرجان الذابل والثابت نحو القمر، من الغرفة المجمدة الخضراء الملطّخة بالماسات.

- ٣ -

هذا الرأس سمع حكايات عجيبة، كقصة رُعاة الخنازير الذين قشّوا خنازيرهم وكوّوها ثمّ طوّوها ووضعوها بشكل منتظم في مزاودهم. ثم امتطوا سحباً صغيرة رماديّة متوجهين نحو الغرب، متفادين موجات، متفادين نجوماً، وأثناء الرّحلة بدأت الغيوم تأخذ شكل حصان بلا قوائم. وعند الوصول صنعوا قوائم لخيولهم من خشب بعض الأشجار التي لم يروا مثلها من قبلُ أبداً. وبعد ذلك عادوا لنفخ خنازيرهم، وساروا مجتازين أنهاراً، فوصلوا إلى مدينة كانت بيوتها من ذهب وفضّة. هناك باعوا قطعان الخنازير وتزوجوا ببنات الملوك. هذا الرأس سمع حكايات عجيبة.

كحكاية الصّياد الذي يزرع شجرة سَرْو عندما تولد بنت ويقطعها عندما تتزوّج ليصنعوا منها صارية المركب الذي ترحل فيه مع زوجها. حكايات عجيبة كحكاية الذي عزم على قتل ملك بلاد بعيدة فشدّ رحاله تحت الشمس والقمر، وذات يوم لقي فارساً آخر سائراً في الاتجاه نفسه، فاقتسما الطعام، وتحادثا تحت الشمس والقمر، غير أن الجاني لم يتحدّث عن سبب سفرته حتى وصلا إلى أبواب المدينة التي كان بها قصر الملك، فقال إذاك.

«يا صديقي، ليس من الحكمة أن يروك معي؛ لقد جئت لقتل ملك هذه البلاد،

ولو أمسكوا بي فإنهم سيشنقونك معي، معتبرينك شريكي في الجريمة». حينذاك أحنى صديقه رأسه وقال: «نفّذ إرادتك، إني أنا الملك». فعانق الجاني الملك الذي أصبح صديقه، ثم عاد إلى بلده. هذا الرأس يتذكّر حكايات عجيبة. هناك حكايات أخرى نُقشت فيه ببطء. إنها مكتوبة فوق جلده، غير أنّه لا يتذكرها.

كحكاية الأطفال الذين كانوا يدخلون في أماكن مُسوّرة ليُرَشّوا بالغاز. كحكاية السجين، في ذلك السجن الدّيسمبري المثلج، المريض بالحمّى، والذي كان أصدقاؤه ينامون بالتناوب للتحرّر من البرد. كحكاية الذي... كحكاية الذي... كحكاية الذي... هذا الرأس سمع حكايات عجيبة وحكايات تسبّب الارتعاش. حكايات تسبّب الرّعشة والتي صاغت محيّاه بشكل مُرعب، لكنّه لا يتذكرها. يتذكّر فقط الحكايات العجيبة. وهي التي تسمح له بالاستمرار في العيش إلى الآن.

- ٤ -

هذا الرأس رأى، كان، شمساً، من حَجَر أحمر، قمراً أصفر من ماء فوق جدار كِلسي، من طوب. رأى قناديل زيتية كانت تبحث في الليل عن القطعة النقديّة المفقودة في الزوايا، هي آخر قطعة نحاسيّة. رأى الأطفال المصابين بفقر الدّم، الحسك، الأشواك، عقارب سبتمبر في برج ميجيل سيسميرو، غلايين الدِّراسة، عاصري الزّيت، زنابيل النبيذ، معزات الأرض البور. هذا الرأس رأى حروباً وحروب سلم، مسامير، كلاليب، حبالاً من دم، كان مضطهداً من قبل صُبّار، أشجارتين، شجيرات السّبيل (كيف تريد أن يكون صباحاً مُوَرّداً، أطفال غجر يأتون وفي أيديهم عصيّ، كيف تريدون؟، هذا الرأس الذي هو من حطب، من لِحاء، من عظم تعرّى معذّباً)، هذا الرأس المطعون بحربة في حلبة مصارعة الثيران، في الساحة الكبيرة، ساحة من تحمل، من خبز، طماطم، سكّين، احتضار وحلفاء. كان، هذا الرأس كان، أسناناً مثلومة، فكّاً من عاج أصفر في دهليز الجوع، الكره، الألم، الدّمار. رأى أسحاراً متقاطرة مُصقعة، سلاسل من أظهار طنّانة، حلقات من ليال مع آلهة الشُّعْراء الصّدِئة مُمتطية الخنزير الشّماريّ ذا الشعر الأسود. في الظلّ الأزرق الناعس، كان النّهر يمضي مجروح الخاصرة، نازفاً، النّهر الأب بوجهه المجعّد وذراعيه الوحليتين يُهَدْهِدُ الأموات. رأى، داكناً وأسود، تحرّك أجفان العاصفة. داكناً وأسود، صلباً، كلّه طين مفخور، أسمالاً من طين، ابريق، خابية، قَصْعة، طين متسوّل للنار، طين برج مع لقلقه الذي هو من رماد، نجومه

الحديديّة، دموعه التي هي من المرارة، يتيمة العيون والتي كانت أصلها. هذا الرأس صقلته الأيّام والفصول حتى اتخذ شكله النهائي بقناعه القُنّبي. عاد من منفاه، من هَوْله، مشتعل بين قدميه ظلّ الرّعب، الرفيق الذي لا يفارق. هذا الرأس، البائس المُسْمَّر في عفونته الخاصة، يقدّس طقسه الجلدي، مراسيمه التي هي من لهيب أسود؛ إنّها مراسيم مبتدعة في كلّ مرّة، لأنّ هذا الرأس لا يتذكّر لا يخطّط؛ يعيش في سجنه المظلم الموجود خارج الزّمن، وهناك ينتظر، هناك ينتظر عدماً آخر. هذا الرأس رأى، والآن لا يرى؛ رأى والآن لا يريد أن يرى هذا الكمّ من مقابر شظايا القيائر.

ـ ٥ ـ

هذا الرأس شمّ دماً. جرى هذا من زمان. وما زال قادراً على إغماض عينيه، النّوم، النوم، عدم شمّ الدّم. يستطيع ان ينام دون أن يُشرِّط الدم المتحول إلى زجاج عينيه. جرى هذا من زمان، مع ريح قارسة، تحت النجوم الكئيبة. يستطيع أن ينام. الرّيح بين القصب، الجُدْجُد، الزّيز، لن تدعه سماع صرخات الرّعب، اليأس، التحدّي. عندما ينظر إلى اليدين وهما من بارود ودم لن يرى فيهما أسود وبنيّاً، داكناً وذهبيّاً، آثار أسنان متوغلة في النفق. هذا الرأس لا يشمّ دماً، بل حلوى السّكر، حلوى البيض، شكولاته الحفيد، ذي الوجه العصفوري الخبيث، الذي جاء طائراً من أجل أن يقصّوا عليه مرّة أخرى حكاية الجنّيات والأمراء، حكاية الأسماك والتنانين. هذا الرأس شمّ باروداً وعرقاً شديد البرودة. كانوا يتساقطون واحداً بعد الآخر، لابسين ثياباً من صقيع وحشرجة، تجديف، نشيج، خوف. وهذا الرأس استمرّ يشمّ ما فوق القفا الرّطب، وكان يُسطلق بشكل وظيفي حتى دون أن يغمض عينيه. لم يعد يشمّ تلك الأسحار إلى جانب الجدار الأبيض المجلّل بسواد السُّحَر. جرىٰ هذا من زمان. إلى الحدّ الذي عندما يغمض عينيه هذا الرأس الذي هو من صَوّان، من أسهال وأخاديد، ذو عينين أسيرتين في نسيج الشيخوخة، يستطيع أن ينام. يُداعب يد الحفيد، وهذا الدفء يعيده إلى مزارع الحبوب، إلى الصِّبْيَة، إلى المعجزة، لا إلى القاعدة الخشبية للبندقية، إلى الفولاذ. هذا الرأس مُضاعف في مئات آلاف من العيون العَكِرة، عيون من ماء آسِن، من غيوم. لا يعلم بأنّه بقي منقوشاً في عيون ما وإلى الأبد. هذا الرأس المنقوش إلى الأبد، مجمّد في أحداق مُلَطّخة. ثابت هناك، هذا الرأس، كأثر قَدَمٍ في الوحل. تلك العيون قد ذابت وإلى الأبد. حملتها الأمطار في أجنحتها إلى مملكة الجذور. وما زالت تهبط نحو الظلام والصّمت. ما زالت تغوص في مدّ البحر الأسود، مجلجلة كنواقيس

الطّحلب، كأجنحة الرّعب. ما زالت تنظر محاولة أن تدقّق في ملامح هذا الرأس الذي رأته في الظلّ. وهذا الرأس يُصبح، مع الزمن، أكثر دقّة، أكثر نقاء، بدأ يتضبّب. يتصلّب، تتبينّ ملامحه، حتى يُصبح رأس ذلك الزمن. لأنّه مضىٰ زمن طويل، كافٍ لنسيان رائحة الدم تلك، رائحة الرّعب ذاك. كافٍ ليتمكّن هذا الرأس من إغماض عينيه، النّوم، النّوم. مؤكداً بأنّ الإلّه هو مُخدِّرُهُ.

عباس بيضون

كتابات شعرية راهنة

I . أصوات، روائح، لمسات

أن نصغي إلى القرب والإلفة والحنان والحياة الحميمة في شعر بسام حجار في «فقط لو يَدُكِ» أمر لا يحتاج إلى طول إنصات، فنصّ بسام حجار يبدي سيماءه وصفحته لمُستجليه دون مهلة ولا إبطاء. لا يشك قارئهُ في أنّ قراءته أشبه بزيارة خاصة، وأنها دخول إلى منزل الشاعر ولقاء بابنته وزوجته وبالشاعر نفسه في عذابات لا اسم لها، سوى أنها مبثوثة في صورته ونظرته ولمسته، فهي رقّة مجروحة باستمرار مستسلمة حانية.

لا يشك القارىء الزائر في أن شعر بسام حجار كلّمه بالرقة نفسها واستقبله بها، وإن هذه الرقة ليست صوت هذا الشعر ولكن مادته أيضاً. بل نحسّ مع قراءة بسام حجار أن هذا حد الشعر، وأن الكلام بعده يغدو أضيع نسباً ونسبة. أعطى بسام حجار للشعر ما له، فبَدا نصّه أيسر وأقل جدالاً.

مع ذلك فإن بداهة الشعر في نص بسام حجار ليس من بداهة العالم والواقع، إن كانت لهما بداهة. فليس حضور الزوجة أو المنزل أو الإبنة أو الأشياء ما يَسِمُ هذا الشعر بالقرب والدنوّ. ليست بداهة الأسرة والمنزل ولا الفتهما هي المعيار والأساس. فشعر بسام حجار هو لعجبنا عبارة مالا يتسمّى، وما يحتاج إلى عبارة واسم. شعره عبارة اللّمسة والنظرة والرائحة المولّية والصوت المفارق والضّجر والوحشة والبعد الخفي، وهذه جميعها لا تلحق بمثال الزوجة والإبنة، ومثال الأسرة والمنزل، فلا يقوم الشعر من مديحها

وغنائها، وشعر حجار وهو يستوحيها، لا يرفع منها أنصاباً وتماثيل نافرة، فليس أقل من ملامحها في النّص، ولا أقل من نعتها، والأرجح أن ما ينفذ منها إلى النصّ ليس في شيء من صورها وتكويناتها، إن هو إلاّ من انحلالها وتبدّدها وتهاويها. أليست المرأة هنا يدين ولمسة ورائحة عرق وعطر وقبلة على الكتف وبين النهدين، ولا تزيد عن ذلك. أي أنها كل مالا صورة له وما لا سبيل إلى تعيينه وتشخيصه. هي حيث الحساسية والتقرّي الأعمى والرصد والهَجْس. أي أنها حيث الهذيان نفسه وإن بدا دقيقاً محسوباً.

حين تكون المرأة يداً ولمسةً، فإنها تستدعينا إلى عالم اللمس، وهو من العماء والاختلاط بمكان. وحين تكون عطراً وعرقاً خفيفين، فهي تدعونا إلى عالم آخر من الحسّ لا يقلّ عماءً واختلاطاً. وإذا كان الأمر كذلك بدا أنّنا في حال من استبطان دائم. فرسم الحساسية وتسميتها أمران لا يرجعان إلى مثال ولا إلى صورة، والأرجح أن بسّام لم يكن ليخوض في هذه المنطقة، إلاّ وهو يعرف أنه يقيم في الخطر، وأنه من هذا المكان أدنى ما يكون من انقطاع الرائحة والصوت واللّمسة، أي أدنى ما يكون من تلاشيها وغيابها، والتمسك بصداها ونفسها الخفيف، أو الإصغاء العميق لرجعها الواهن، إنما هو لفرط الخشية من أن تنطفيء وتسكت وتتركنا لهذا الفراغ الغامر الذي نوجس أن ننفذ منه إلى العدم نفسه.

ربما لذلك يبدو منزل بسام حجار نوافذ قبل كل شيء، والنافذة ثابتة في مكانها من الحجرة وهي ثابتة (لأن خلف المبنى المقابل باحة ومبنى لا أراه) كما يقول بسام في قصيدة له (احذف النهار بالكتابة). هي كذلك لأنها تطل على مالا يرى، ولأن ما بعدها خطر فراغ يوشك أن يحل وأن يسود، وما قبل النوافذ أيضاً ليس أقل خطراً. إنه روائح وأصوات ولمسات، تكوينات عمياء سديميّة، وكأنها مما قبل الخلق والتكوين. هكذا تقع نوافذ بسام بين تذكر الخلق الأول، تذكر الولادة، وبين خوف الشغور والخلاء. من هنا لا نستغرب قلة أشياء بسام حجار وإقفار منازله أو ما يشبه إقفارها، ما دامت أشياؤها زوايا ومواقع في هذا الفراغ الوسيع.

أصوات وروائح ولمسات هي أكثر عالم بسام حجار، أو قُل أكثر معالمه. والأصوات والروائح واللمسات هي مما تبثّه الأجساد وتتنفّسه وترسله. لكن هذه أقل ما في الأجساد مادة وكتلةً، وأقلها بالتالي جسدية، وهذه وهي تتخلّص من الأجساد وتفارقها تتخفف من جسديتها وتلتحق بالأثير والهواء، تلتحق بالنور واللاّشيء، أي بما يقرب أن يكون روحاً، هي التي لا نجد مع ذلك عبارة للجسد أقوى منها، لأنها بصماته وآثاره، شعر بسام

حجار هو هذه الروائح والأصوات واللّمسات المتكسّرة الذائبة، ومن هنا بعض عذوبة هذا الشعر. في وقوعه وتوسّطه بين المادة والروح، بين المادّة والخفة.

عالم قليل، وهو مع ذلك كاف. لأن الجسد وهو ينحل إلى يدين، إنما يترك لليد أن تكون امرأة وطريقاً وبيتاً ولغزاً وقيامة (حين أنام أعلم أنني أذهب إلى يديك) ولمسها (يستيقظ الآن في جسمي الذي كنت أحسب أنه ميت) فيكون لليد هنا شبه مالها أحياناً في التمثيل الإيمائي، تستعير وتحاكي صوراً وأشياء عديدة كثيرة، وحين يكون البيت نافذة فإنه يتحول إلى مسرح، ويكون بما نوجس أنه تحت مطلّ النافذة وخلفها. وحين تتحول الإبنة إلى رسم فإنها تحمل ما يحمله رسْمٌ لميرو من كثرة غير منظورة. عالم كاف، والقصيدة مكتفية به. إنها تعير صوتها إلى أقل من يحمله وأكثره خفّة. لتكون حساسية موصولة، وطقس الرقة لا يحتاج إلى كثيرين.

نقرأ «فقط لو يدكِ» فنتنبه إلى ما ذيلت به قصائد عدة من أسماء مدن فرنسية، فجل الكتاب فيما أعلم كتب في فرنسا، في المنفى الفرنسي أو في ظله، ويخطر لنا أن نبحث عما في الكتاب من وحي المنفى فنجد كثيراً، وكان يمكن أن ننصرف إلى ذلك لولا أننا نلحظ أن شعر بسام حجار، جله أو كله من وحي منفى مقيم. أياً كان زمانه ومكانه؟ فشعر بسام لا يقودنا إلى سياحة مطروقة. ولا يسعى بنا في عالم مولود لتوه صاخب بمخلوقاته وعجائبه، فالسحر أبعد ما يكون عن شعره، وعالمه ليس من الجدة في شيء. إنه عالم مطروق من قبل، مأهول من قبل، وقد دالت غرابته، ودال سحره. كأنما نَصل وتغبّر وشحب بحيث لم يبق منه سوى بصماته ووشمه إنه عالم حميم ولا شك، لكنه على ذلك غارب آفل، ولو شئت الدقة لقلت إنه عالم منسحب متراجع. أي أنه على قربه بعيد منسلخ أو على وشك الانسلاخ، وأشياؤه وإن اختيرت لقربها وملازمتها، فإنها للسبب نفسه موحشة باردة. ذلك هو عالم المنفى، إنه بمعنى ما غياب العالم، والقليل الذي يذكره الشاعر منه ويداوم على ذكره. ليس على هذا القدر من الإلحاح لخطره وجدواه بالضرورة، ولكن لأنه بقية عالم منسحب غائب. فالكرسي والسرير والنافذة والأيدي تؤثث منازل بسام حجار في ليون وباريس وصيدا على السواء. إنها بقية عالم ليس نزهةً ولا سياحةً، لكنه موجود ببقيته، وإذا شئنا الدقة قلنا إن هذه البقية ليست سوى البقاء، والبقاء حياً.

«كم الضوء رحيلٌ

كم العتم بقاء»

البقاء في العتم هو فيما يحيل إلى المنفى، والمنفى كما أحسب ليس رحيلاً وسفراً ونزهة كما يخطر فوراً، لكنه في أكثره، إقامة، إقامة ضيقة مهجورة مبتوتة الصّلة بالعالم فكأنها تحيا في عزلة عنه. أو كأنها لا تتوخى سوى الأقل من الحياة: البقاء حياً. لعلّني لا أبالغ إذا تذكرت هنا كيف حلت الحرب والاحتلال الإسرائيلي بسام على أن يعتكف في منزله بعد حياة أمضيناها في المقاهي والمتنزهات والشوارع. تلك ملحوظة أبيح لنفسي ذكرها ولا أتعدّاه، لكنني مما تقدم كله أفهم كيف يحصي بسام أشياءه في خوف من تلاشيها وهي عمدة البقاء هنا، أو في ضجر من ملازمتها أحياناً، أو في وحشة مثابرة بينها. كل ذلك يفعله في دقة وتوارٍ كافكاويّيْن مسكونين بالرعب.

البقاء حياً في عالم غائب أو ميت بعبارة أخرى (الأرامل التي هي البيوت حين نبتعد عنها). البقاء بأقل حياة ممكنة، بالولادة وحدها. اللمسة والرائحة والصوت. هو ما يجعلنا نحتار أينا الميت العالم أم نحن؟. هكذا يبدو المنفى سفر الميت إذا جازت العبارة، أو قل يبدو المنفى شبه حياة، أو شبه موت (جسم أصم أو جسم أبكم). من هنا يبدو المنام وله نصيب واسع من شعر حجار ساحة مناسبة لشبه الحياة هذه، ومن هنا تبدو اللّمسة أثراً من حياة أو إشارة (ربما إثارة) لانبعاثها. «وأن لمستها تستيقظ الآن في جسمي الذي كنت أحسب أنه ميت» وفي موضع آخر من الكتاب «كان يكفي أن ترفعي بلمسة رخام النوم الثقيل و أن تأخذي يداك قليلاً بقدر ما أحيا» [سفر الميت، تلمس مستمر، أو قل تلمس أعمى بيدين كفيفتين للاهتداء].

«وحين أنام أعلم أنني أذهب إلى يديك.

دعيني أحب العالم في السّيرِ باتجاهك».

سفر مقلوب، للاهتداء إلى المقيم، للاهتداء إلى المغادر. أحلام الباقين أيضاً هي أحلام موتى، لكن البصيص القليل، الخيط القليل، الرائحة والصوت واللمسة، ليست مما يموت تماماً. أو هي أقلّ موتاً.

(بسّام حجار، «فقط لو يدكِ» ـ دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠)

II ـ قصيدة التوجع: امتحان اللغة

«خزائيل» للشاعر العراقي خزعل الماجدي مطوّلة من ١٦٠ صفحة، ومن كتابين (جزئين) أولهما يبلغ التسعين، والثاني ينزل إلى السبعين صفحة. هذه القسمة إلى كتابين يتيمة، وليس في التسعين فالسبعين صفحة تقطيع خلاها، فالنص لا يتوزع إلى عناوين

ثانوية أو أرقام. وإنما هو مبسوط ممدود بلا مُهَل أو استراحات من أول الكتاب إلى تمامه. الشاعر لا يجد فرصة لوقفة، بل يتصل نفسه ويتداعى بلا انقطاع.

أحرى بي أن أذكر اللّهاث لا النفس، فالنصّ على طوله سريع جارف ولا فسْحة لصمت أو فجوة، والأرجح أن استرسال النص وتدافعه من فرط خشية الصمت أو الانقطاع، ولعل هناك ايثاراً للهذر على الصمت، فإن في الصمت درجة من أفول اللّغة وانتكاسها. والنص في وجه منه شهادة للغة بالغلبة والتسيُّد والتدفق. اللغة هنا شهود كلي وحضورٌ كلي وقدرة كليّة، أي أنها لاهوت وكمال وتمام، فلا تنسب إلى غياب أو تأخر أو نقص وانقطاع. شعر خزائيل من تجلي التمام والاتّصال وشهادة لها (أو قل مديحاً لها) فلا يجوز أن يعتريه صمت أو احتباس، لذا تأخذ العبارات بأعناق بعضها بعضاً. الكلام حاضر مؤاتٍ كل لحظة، يقطع الخبر قبل أن يقف إنشاء، وينخلّص الإنشاء قبل أن يجف إلى خبر، فلا تقف للشاعر عبارة ولا يسكت النص، بل يتراءى لنا، واهمين وغير واهمين، أن النص من عبارة واحدة.

الشعر هنا تكريس اللغة ومديحها، ولا يكون كذلك، إن لم يكن من آياتها وتجلياتها، إذا لم يكن مثلها تحفة كاملة، فلأن النص يتمدح نفسه ويعليها، وكأنه في طوله وتوسّعه يتوخى أكثر ما يمكن أن يكون مثالها، أن تكون هذه مستوعبة ماثلة فيه. أي أن الشعر يكرّس ويكرم لغة ليس أكثر منه مثلاً عليها، فهو واعياً أو غير واع، ينتشي من نفسه فيما ينتشي منها، ويترنم بذاته فيما يترنّم بها. فإذا كان سرّها فيه، فإنه آيتها وتحققها. طاووسية مغفورة، وعذرها أن الشعر لا يتمدّح بنفسه مستيقظاً صاحياً. لقد أوتِيَ اللغة من حيث لا يحتسب، فكأنه تنزيل منها. وقد يبهره إشراقها وتأتيها، غافلاً عن أن هذا الإشراق ليس سوى سطوره وعبارته وإنشائه.

اللغة التي يُؤتاها الشعر ليست في بطون القواميس، ولا بطون النّصوص، فليس لهذا الشعر مِثلٌ في النصوص التي نعرفها، وليس له مثل أو نموذج، فلا يعد منحولاً أو مقلّداً. وعليه فإن شعر خزائيل يحرّر اللغة من نصوصها ويردّها خرافةً، أي لغة بكراً، لم تتعين في نصوص ونماذج. وقل إن ذلك لا يجين إلا بهدم ما بين النّصوص والنماذج والأنواع والحقب. فتغدو النصوص، غابرها وحديثها، وما جرى على الألسنة، وما حفظ من أخبار، وما حوته متون شتّى من مطالب وأغراض، يغدو ذلك وكأنه إنشاءٌ واحدٌ وعبارة واحدة، ولا نبالغ إذا قلنا إن اللّغة في مخيلة هذا الشعر، وقد انهدم ما بين وحداتها وآثارها، تعود فضاءً. أو قل إن هذا الشعر يزعم أنه هذا الفضاء، ففيه تجتمع اللغة

وتتوحّد، وفيه تسيل وتتداعى شواردها وأوابدها وسهلها ووعرها وغريبها ومرسلها من كلّ فجٍ وناحية.

لا نصدق أن هذا الشعر سليل القاموس. أي سليل المفردة قبل أن تدخل في عبارة، فما أبعده عن دقّة القاموس وسلامته. إنه سليل كلامٍ معبّر مصنوع، وإن أعيانا ردُّه إلى نصّ بعينه، فكيف يتوفّر للشعر أن يكون من كلام النّصوص دون أن يلابسها، فيتولد من ذلك شعر منحولٌ وغير منحول، أي يستمد من غابرٍ لا يمكن تعيينه. شعر محاكاة لأصل مفقود، أو قل لأصل لا يحضر إلاّ في التذكر المبهم والحنين والحداء الذي يسبق العبارة.

أرجح أن ألفاظ كالتذكر المبهم والحنين والحداء سليمة في هذا الموضع. ففي النسيان الإراديّ أو القهري للنصوص وهدم ما بينها وسلكها في عبارة واحدة، ما يرد إلى أن النصوص تفرق اللغة وتشتّتها وتعينها في أمكنة وأزمنة. الأمر الذي يعاند نزوعاً غلاّباً، إلى توحيدها (أي اللغة) وتكتيلها لتكون روحاً ووجداناً، أي لتكون أصلاً ومصدراً، ولنبقى دائماً في حلم صدورنا عن هذا الأصل والحنين إليه، فتبقى اللغة خرافتنا الأم التي صدرنا عنها. ذلك نزوع عربي لا يُدفع، وليس أكثر من الشعر جدارة به، ولربما كان الشعر من هنا سر الثقافة العربية ومثالها.

ولنقل إن هذا الشعر (أو هذا الضرب من الشعر) يسعى لأن يكون تجلّياً للأصل اللاّمتعيّن، للغة وقد استقامت أصلاً وخرافة، للتوحيد الذي لا يرتضي للغة بأن تكون مجمع خرافات، بل يجمعها في خرافة واحدة، نابذاً بذلك تعدّدها وتفرقها ودورانها التاريخي. ولا نشكّ أن هذا التوحيد يجد بؤرته في الموروث، فطبقات اللغة الحديثة، والصحافة مثلها الأقرب، لا تصلح لذلك لهشاشتها وسطحيتها، فهي لغة اصطلاحية وظيفية إلى حد بعيد، لم تَسْتوِ لها إيقاعاتٌ وبلاغة واضحة.

هذا الضرب من الشعر يغلب التوحيد والجمع على الإفراد والتخصيص فنحن لا نجد فيه سعياً إلى نبش في اللغة تنكشف فيه خرافاتها، ولا إلى انتزاع صوت خاص منها، بل لا نجد فيه محلاً للغات عدّة، أو موضعاً لحوار بين لغات، والأرجح أن هم هذا الشعر هو في إيجاد صوت للغة، تتدفق فيه وتجري موحدة مجموعة. أما أين نجد هذا الصوت ومن أين نجتلبه فأمر غامض. لا يكفي القاموس فالأوابد والغريب لا تصنع لغة، ولا تجتلب إلا لغاية ثانوية، للتزيين والتغريب في أبعد حدّ، كما أن التكثر البلاغي والابتكار البلاغي والبديعيّ منه بوجه خاص، لا يكفيان أيضاً. وليس في الفصاحة

(بمعنى الإبانة والإعراب) ما يكفي، فالأرجح أن هذا الشعر على سيولته اللغوية ليس كثير الفصاحة، فهو يسوق الكلام بإفاضة وسرعة لا تستدق معها معانيه وعبارته، ثم، إنه في بعض تراكيبه لا ينجو من ركّة، مثلنا عليها في «خزائيل» التكثّر من فعل الكون تكثراً غير مسوّغ (في ذلك شبهة ترجمة)، وتراكيب لا سند لها في غير محدث الكتابة الصحافية.

ليست البلاغة ولا الفصاحة إذن (وإن غزرتا) عمدة هذا الضرب من الشعر، فكلتاهما تأتيان متفرقتين موزّعتين في النصّ. ولا يستطيع النص بهما أن يعترض اللغة كلها، وأن يبدو قطب توحيد ونسق لها. والأرجح أن الإيقاع وحده قادر على هذه التبعة. وهنا سؤال: هل للعبارة العربية في نثرها وشعرها إيقاع واحد لا محيد عنه. لا أجزم بذلك وإن لم أتوافر هنا على هذا الموضوع، وأميل دون بسط أو محاكمة إلى أن النثر العربي يشتمل على غير ايقاع: الترسل والمناظرة، الفقه والنحو، الكلام والفلسفة، الخطابة... كما أن الشعر وإن مال إلى ضبط السماع وتوحيده يفسح لخروج واسع على الايقاع الواحد بعض أمثلته لدى عمر بن أبي ربيعة وأبي نواس وأبي العتاهية والموشحات. أما قصيدة الترجيع (وهذا الاسم الذي أطلقه على هذا الضرب من الشعر) فلا تتجلى لها اللغة خرافة وأصلاً، إن لم تنتظم في ايقاع واحد وعبارة واحدة. الايقاع وحده يستعرض اللغة ويستقطبها من وجوه شتى. انه يجمع شوارد وأوابد وتراكيب فصاحة واختراعات بديعية وطرائق قول. يستنفر هذه جميعها ويزجيها أفواجاً في لحنه وترديده فإذا هي على تفرقها وتنوعها سائلة موصولة في نفس وحداء.

هكذا تأتلف وتتتابع ضروب كلامٍ مختلفة متنافرة في أصلها، ولم تتواشج لولا هذا اللحن الذي يحملها في موجته وانسيابه. وإذا كان الأمر كذلك فإن ما يتصل على الظاهر وعلى السطح، لا يتصل بالدرجة نفسها في العمق والداخل، ان جاز أن يكون للكلام ظاهر وباطن، سطح وعمق.

ذلك يعني أن مادة الكلام وتشكيله، صورته وفحواه، لا يعاندان هذا اللحن الناظم، ولا يُتشبثان بأنفسهما حياله. فهما لا يتوخيان إفراداً ونتوءاً وحضوراً. هما يتنحيان في الأرجح وينطويان ما وسعهما ذلك، لا يكون للصورة ولا إعادة صوت يعترض مجرى الإيقاع أو يشوشه. أي أنّ الإيقاع وهو يسوق الكلام يجعله في درجة من التساوي والتراصف. أو قل إن سرعة الايقاع واتصاله تساوي الكلام فلا يبقى للعبارة الواحدة والصورة الواحدة إفراد وحيز. أي أننا أمام نص يجعل للمادة والصورة مقاماً ثانوياً،

وللإيقاع مقاماً أول. يجرد المادة والصورة من كيانها وممانعتها ويهبها لحركة الايقاع ولعبه.

ولنقل إن قصيدة الترجيع هذه كما سميناها لا ترى للغة وحدةً وتماماً إلا في اعلاء طقوسي للإيقاع، لكنها أيضاً ذلك الموزاييك الضخم من شوارد بلاغية وبيانية من كل صوب، تنتظم وتتراصف بقوة الإيقاع واندفاعه، في سيولة باروكية قلّما تتمهل في محل، أو تحفر في مكان، وبعبارة أخرى، قلما تتمحور أو تتبأّر، فالظاهر هو ذلك الإيقاع الذي لا يطول لبثه في موضع والذي يتابر إلى مالا نهاية.

قصيدة الترجيع هي أيضاً قصيدة غريب، ولا يعني ذلك فقط ما عناه القُدامى من اشتمالها على أوابد الكلام ومهمله. الغريب هنا يتعدّى القاموس إلى النصوص والعبارة. فهنا تحتشد فنون من الكلام وطرائق وتراكيب، استعيرت من هنا وهناك، ولحقها دون شك تحويل، إلّا أنها لا تزال مع ذلك تدل برجعها الماضي وانقطاعها في الزمن. فسمة الانقطاع والتّعتيق وجه حضورها الأول ومصدر سحرها وجلالها. إنها طواطم كلاميّة قبل كل شيء. ومجراها في الكلام مجرى الأوابد والغريب في الشعر القديم. اي أنها تبقى، على حضورها المتعدد، عناصر مُتحفيّة وأثرية، يتصدر النص بها تجويداً يدل بالحرفة والتبحّر.

أما الإيقاع فشأنه بسيط بساطة معجزة. في وقفه على جملة واحدة (جملة ايقاعية)، وتسريعه بحيث لا يعترضه كلام ولا يتأبّى عليه كلام، بل يؤخذ هذا كله في حركته واندفاعه، بحيث لا يبقى للعبارة أو الصّورة إفراد أو وقف. وبحيث ينكسر وينهدم ما بين الوحدات الجزئيّة فتسيل هذه في لحنٍ واحد. أليست هذه خاصية فولكلورية؟

قصيدة الترجيع إذن ذات بساطة مغوية، فالإيقاع على سهولته واختصاره مهيمن، والتأليف، وهو تأليف أكثر منه بناء؛ يتم على صعيد الظّاهر والسّطح والعموم، وقوامه التّساوي والسيولة، ولا يتم هذا إلا بإهمال وربّما تغييب لعمق النصّ وتشابكه الداخلي وتشكيله التفصيلي والجزئيّ. والأرجح أن الإيقاع إذ يخطفنا عن ذلك كله، ويحذفه من أمامنا، لا يستطيع تماماً أن يحول دون النظر فيه، ورؤية التشعّث والتفرق بل التنافر أحياناً تحت سطح التائم المسترسل، ففي استواء السطح مالا يغني عن تبعثر الداخل وتناثر التفاصيل، ولربما ذهب شعراء الترجيع غير المجيدين، إلى انزال ذلك كله منزلة الصفر، فيتحول الايقاع إلى نغم خالص لا طائل تحته للكلام الذي، يموّنه ويملؤه.

لكننا إذا نهينا عن ذلك، رأينا أن طول القصيدة وضخامتها سمة لازمة لشعر الترجيع، فالتأليف الذي لا ينفذ كثيراً إلى داخل الكلام وإلى عمقه العمودي لا مدى له سوى البعد الأفقي، وفي هذا لا غنى عن الانتشار ليظهر للنص هيئة وسمت. وليظهر له فضاء وحيز، كما أن التجويد والغريب لا يتجليان في القصار والمقطّعات، ناهيك عن أن ضخامة النص وحدها توهم باستقطابه للغة وتجلّيها فيه.

في كل كتابة قدر من الترجيع، لحاجتها إلى ايقاع وأسلوب، ترجيع لإيقاع داخلي، متحول في الأغلب عن ايقاع عام. وقصيدة الترجيع هي في تعالي الإيقاع واعلائه في النص، وفي محاكاته لايقاع غالب (الإيقاع الحماسي غالباً). ثم هي في تأليفها الأفقي وزخرفيتها وغريبها وتجويدها على النحو الذي ذكرنا. لكن قصيدة الترجيع ضرب من الشعر، وفيه يتفاوت الشعراء ويتمايزون فيهم المجيد وغير المجيد، المبتكر وغير المبتكر، وفيهم من يغامر وحده ومن يقنع بالعتبة، و«خزائيل» دون ريب من الرتبة الأولى.

• • •

في «خزائيل» تقصٍّ بعيد، فالشعر لا يقنع بالدّركات الأولى وهو في حال مقيم من النّبش والتوليد. ونستدل على ذلك بالنبش القاموسيّ والبلاغي. في كليهما يُوفي على الغاية. بل يصل إلى درجة من استنفاد مطلبه، وكلاهما يتم بدراية أكيدة، فالغريب لا يطلب لذاته وحدها ولكن لقوة تشكيل وعبارة فيه غير خافية، والنبش البلاغي هو الآخر بادي البراعة، ففنون وطرائق الكلام وتراكيبه تحضر بغزارة وتنوع. وهي مصقولة منحوتة مجدولة متواشجة، فلا تخفى قوة الصنعة، كما لا يخفى حسن التوزيع والترتيب ولطف الحركة والنقلة، وكل ذلك ظاهر الكد والشغل والبحث.

والقصيدة وإن نحت إلى تأليف أفقي، وأعلت الإيقاع شأن قصيدة الترجيع، فإنّ داخل النص غير مهمل ولا سائب. النص في داخله لا يوكل إلى خفة وسهولة وسرعة، ولا يتخلص إلى دندنة عمياء وعبارة طامسة متساوية كما في كثير من قصائد الترجيع. فالتّشكيل الداخلي ماثل بوضوح، والعبارة في مكانها كثيفة مصفّاة منحوتة، وهي إلى ذلك ناطقة، ولها بحد ذاتها ألَقٌ ولمعة. أي أن النص أحياناً من جواهر وآيات، فهو ترصيع ضخم، وهو مُوّارٌ بهذه المتاهة الواسعة من نقوشه والتماعاته. يمكننا الحديث عن تذهيب هنا، وأن نتذكر فنون الخط والزخرفة من ترصيع وتشجير. بل إن غريب الماجدي، بالمعنى الذي ذكرناه، لا يفد على شعره من سفر طويل، أو من فراغ وخلاء وقطيعة

كاملة. أثريته ليست تامة، ففي خلجات شعر الماجدي وفي أنفاسه أحياناً مافي جيل الشعر العراقيّ من طلليّة ضامرة، ومن لغةٍ رملية ترابية لا تزال الصحراء، وربما القبيلة المفقودة في أنفاسها.

ذلك أحياناً، لا في كل حين، فإن الـ ١٦٠ صفحة التي وسعها النص طويلة بالقَدْر الذي تكثر فيه مراحلها ومحطاتها ومواقفها وطرقها. طويلة إلى الحدّ الذي تبدو فيه قراءتها سفَراً فيها وسفراً عنها في آن. فلا تعلم حين تبلغ النهاية إذا كنا طويناها واكتفينا، فهي أكثر من ذاكرتنا.

القصيدة طويلة، وهي إلى ذلك مجدولة من عبارة واحدة، في ذلك إشارة اتصال، لكن ما يتصل في النَّفَس والايقاع، لا يتصل بالدرجة ذاتها في عمق النصّ وداخليته. فالنص يبدأ ويستأنف البدء كل مرة. وكلما لاح أنه قرّ في مكان، أو نفذ من طبقة وشارف غيرها ارتدّ إلى بداية أخرى. إنه بداية متصلة والكلام باستمرارٍ في أوله. كأن به مطالع بلا عدد فكل عبارة أو مقطع مطلع بذاته، يستوفي الشعر غرضه بسرعة، فهو مهما شطّ أو ابتعد قصير الغاية، يسرع إلى تمامه. قلما يجد كلام سيرَه في كلامٍ سبقه أو يتنزل من كلام سبقه، أو يبدو من شطح كلام غيره، فهو نفثة أولى. وكان الشعر لا يزال على عهده ارتجازاً. فليس له على طوله خاصية التقصي والحفر، وإذا كان الكلام يهم بموضوع ولا ينفذ تماماً إليه أو يصل به إلى نفاد، فإنه يتحول إلى كولاج من بدايات. من رقع تتحاذى وتتراصف أكثر مما تتبنى وتندمج. في ذلك نفتقد وحدة النص، بأي معنى كانت الوحدة، فما تراه أقرب إلى معلقة، إلى نثار قصائد، ذلك أن التساوي صفة هذا الكلام، ولا نجد للنص قواماً سوى هذا السطح المتساوي. الذي يتوحد على سوية نبرة وإيقاع متردَدين. لا يتسع الكلام للغات كثيرة، ولا يستوي إلاّ على حرف واحد. لا يسفّ ويعلو إلاّ قليلاً، ولا تتبدل لهجته إلاّ بمقدار، ولا نكاد لفرط ذلك نتميز كثيراً لحمته وقوامه.

تحت ذلك يبدو الشعر، ولو حاول غير ذلك، كلاما متعالياً يكاد لا يصدر عن محلّ أو موضع، سوى فم الشاعر، ولا يجتمع إلا بالنسبة إليه، وكأنه رهن تشخيص لا محيص عنه. إن صوت الشاعر يسبق الكلام، أو قل إن صوت الشاعر متن الكلام. نسمعه عند كل عبارة، ولا كلام إلاّ به. يقترب الشعر بذلك من أن يكون ارتجاز الشاعر ودعواه. بل قل سباحته وبثّه. وهنا لا يسلم الشعر من أن يكون سحراً ولاهوتاً ولعباً وتَعْزيماً. فسواء تزيّا الشاعر بالكاهن أو الساحر أو النبي أو البهلوان فإن الكلام من ناره، والكلام

احتفاله وسحره ولعبه (أيها الغارق في حكمة العلامات) (وقل أعييت الرماد وردمت رئة الفراغ).

هذا رغم سعي الماجدي إلى أن يخرج الكلام من اتجاه خطي، من ايجابيّة مستطيلة، ففي شعره محل دائم للسلب، وشعره من قاع وسماء، من أثير ومادة. من خفاء وكتلة، بل هو في الغالب من أشياء لا يمتنع عليها أن تكون قاعاً وسماء، أو أن تقف بينها. شعر الماجدي بذلك في حومة اتجاهات، بل هو من جدلها وتقاطعها، ثم انه شعر إنكار وطرد وشكّ مقيم، فكأنه بذلك، هو الذي لا ينقطع عن فم صاحبه ولا يتحرر من صوته، يقيم جزئياً مثال الشاعر الملعون. مثال مضاد ولكنه على كل حال مثال. ما دام الشعر لا يزال دعوى الشاعر وآلته.

ذلك لا يستوي مع نزوع الشعر إلى تسييد الايقاع واحكامه احكاماً هو من خواص خزائيل الظاهرة. الإحكام والنحت والقوّة وتنكب الصعب والبعيد، كل هذا إذا توافر على الايقاع زاد في غلبته وأسره، وزاد في طواعية الشعر وانقياده له، ولو بذل الشاعر مابذل في ترْصعه وتمنمه وتشكيله التفصيلي. عندئذ نصل إلى حد تنسلخ فيه الألفاظ عن دلالاتها الأصلية انْسلاخاً تاماً أو يكاد. بل تقفر من كل دلالة، بحيث يبدو الشعر تصويتاً بحتاً. فهو عندئذ شنشنة كلامية أو شبهها. (أنت أيها الشائك الحرشاف الحازم ضغينة الإمّع ماذا تفعل الآن بكتبك الملساء) (هذه البقعة التي هدمت علينا سقوف السدير واشعلت المحوكة في مقابرنا حتى أرقت أصابعنا) (ودخل في مساء قردي راشق رياض الفنون بريشة المغنيسيا وناهر على آخر مرمرة وفي كوكب الثلج) (ويبوح بشحمنا قطراني رية الكزاز) (لقد خرج من انكشاف تفريطي هدهد أحمر فوق مصل بطعنة الغيم وعلى ذلك لن تجر أقدامي الأفلاك).

أمثلة من كثير غيرها نقرأها فلا نشعر إلاّ أننا أمام تصويتٍ لا قرار له، بل نحسّ أن الشعر عندها لا يزيد عن كهانة وتعزيم. وإذا زدنا قلنا إن الغريب هنا بلا صفة إلا صفته القاموسيّة بل هو مجلوب من القاموس على حاله تلك، لم يتعرض لتحويل. فهو لا يزيد عن هذيان قاموسي.

ولربما لاحظنا للكلام ضخامة وجسامة ليستا سوى تهويل (وسترشق بالزمرّد زجاجة المطلق، ونقدح نار الروح تحت خاصرته الطعينة).

تصل اللغة أحياناً إلى تقعر وتمحل ينبوان عن السمع، ففي طلب الغريب وفي جمع

الأوابد لذاتها، ينقطع الكلام عن السماع نفسه، فلا يبقى له سوى سديم القاموس.

طول النفس واستفاضته يتعاكسان كما ذكرنا مع قصر مدى الشعر واكتفائه بالنفثة الأولى وقلّة تقصيه. وإذا كان الشعر في أفقيّته وخطّيته تهويماً متعالياً قلما ينعقد على محور، فإنه في الحالات التي يفعل فيها ذلك، يكشف عن محدودية عبارته وفحواه. ولنا أن نفحص هنا محوراً أبرز في النص هو الحب الجنسي. وهو الأبرز لأنه دون غيره محل عَوْد متكرر. حينذاك نخرج من التهويم إلى قدر من تعيين ومَوْضعة، أو نخرج إلى كلام لا يكتفي بتملّي نفسه، بل ينفذ إلى خارجٍ ما. لكننا نتفاجأ بأن الكلام ما أن ينْعَقِد على موضوع أو يقع على خارج، حتى تضيق عبارته إلى الحدّ الأقصى. بل تبدو اللّغة أقل ما تكون سلطةً على الأشياء، أو تمثلاً لها. وبصياغة أخرى تبدو اللغة أقل ما يكون ايحاء وتحويلاً. إنها لا تجد لغة للأشياء ولا عبارة، وغاية ما تفعله هو أن تنسب الأشياء إلى ما يصاحبها في العادة، ويقترن بها من ألفاظ وصور. أي أنها تذكرها بلغتها هي ومجازها الدارجين المتداولين (حين نضج طمث البحر... اشعلت الزبد على سيقانها... وهيجت المراعي تحت بطونها الرطبة البيضاء... كيف أسدلت على فخذيك لهاث الإناث وأطبقت على غنجهن... ومصّ شهوة الرضع... ورتقت كبدك بالشَّهْوة... يا عناصر الشهوة يا أفاعي... لسع الذكر وغنج المعشوق... الفتيان المذبوحين باللذة... وسنحيي زمن المسافدات الكبرى... سنتعرى وندخلُ في رغوة الشَّهْوة. رمينك بفحولتك. تعرينا وسافدناها نجمة نجمة... كان حفلاً تناسلياً... ومتعة تحت قبة متعة تقودنا... هاهي هرة اللّيبيدو ترفّ علي). لن أزيد من اقتباساتي فقد طالت، لكنك تجد هنا من أسماء الوصال: الشهوة اللذّة، المسافدة، التّناسل، المتعة، اللّيبيدو. ومن آلته: اللهاث، المصّ، الهياج ،ومن مواصفه: البطن، الفخذان، السرّة، الطمث، الزبد، الرغوة. ومن كناياته: الفحولة، لسْع الذكر، غنج المعشوق. نجد من هذا ما نجده في رواية جنسية رخيصة، فهذا بدون شك من أكثر الكلام الجنسي حرفية، بل عاميّة وابتذالاً. وذكره على هذا الوجه لا يكشف عن ضيق مخيلة فحسب، ولكن عن رؤية سوقية فجة. وكأنه يفضح بدرجة ما ما تنطوي عليه الفخامة البلاغية والإيقاعية المفرطة والاحتفال اللغوي من قلّة عالم وعبارة (بمعنى تعبير). وقد يذهب الظن إلى أن أكثر هذا التهويم البلاغي والإيقاعي، ليس في هذا الحال أكثر من غبار تَعْمية وحفل أسهم ناريه.

ما أوسع الكلام وما أضيق العبارة.

لذا أودّ أن أقرأ «خزائيل» متفرقاً، بل أقرأه مقطّعاً، وكنت أتمنى لو فعل الشاعر ذلك. عندئذ نقع على مواضع أفلتت من أحكام الإيقاع وتعاليه وقوة التجويد، ومن الخير أن نترك أكثر النص في زهو وعجب من نفسه، لا يكف عن تأملها والنظر في مرآتها، يتمل من مديح لغة هو آيتها، ويدل بمرجع هو خالقه. أن نترك إلى هوامش في النص لم تستقم ولم تلن لعسف الإيقاع وهو يتآكل مادتها ومعناها. عندئذ نقع على كلام أقلّ خطبيّة وأكثر تنقيطاً، أي أكثر إفراداً لعباراته وأكثر وقفاً وصمتاً (حتى تتفتح له شفاه أخيه كالتينة فياسها) أي جمال وأي نبض! (ترد إلى صغيرة لا تحصى ضحكتها الواحدة، وبثلجها المنتفخ المجروح) (انظر إلى الفوانيس المعلقة برقبة الجبال) وغير ذلك كثير. غير أننا في هذه الهوامش نكاد نعثر على تعريف مخالف للشعر (بياض أكثر بياضاً) (ملك يتوّج ملكاً). لم تكن «خزائيل» كلها كلوحة ماليفتش بياضاً على بياض ولم يكن الكلام دائماً ملكاً يتوج ملكاً بل كان أقرب إلى تتويج نفسه وتتويج صاحبه. والأرجح أن الجميل الكثير الذي نجده في هذه المطوّلة ليس مهدوراً، إلا لمن يقرأ الشعر بحسب ترتيب صاحبه من السطر إلى السطر، ومن الغلاف إلى الغلاف، أما أنا فأقرأ كما أحب ولا أمانع من أن أؤلف مما أقرأه لنفسي.

(خزعل الماجدي، «خزائيل» ـ، بغداد ١٩٨٧)

III ـ قصيحة التوهيج: الزخرفة الشعرية

ينحو حسن طلب الشاعر المصري إلى توحيد نصه حول لفظة أو حرف. من ذلك (سيرة البنفسج) و(زمان الزبرجد). والبنفسج والزبرجد هنا صدًى ومعالم موزّعة بحساب في مراحل النصّ ومسافاته، تعترض الكلام الشارد وتردّه إلى خط وسياق، فكأنها بترددها كل هنيهة تُعاود النصّ وترسم نهجه. أما الحرف المتكرّر في كل لفظة كالجيم في آية الجيم فيجمع النص على نبرةٍ وصوت. فإذا رضي الشاعر عن (رسم نصّه) أو وجد له رسْماً وضبط مسافاته ونسبه، أفسح النص لخليط من أفكار ومعانٍ وموضوعات في أكثرها من سقط الكلام ومبذوله. كأنما هي ملتقطة عن الطريق كما سبق للجاحظ أن نوّه من قبل. أو من سُوق كلام عامٍّ مشترك. وهي إلى ذلك متفرقة منثورة بدون نضد ولا نسق. فالنص أيضاً يتوحد على سطحه، ويترك داخله لفوضى وتكويم. أي أنه إذا ضمن ضوابطه الصوتية، أهمل ما عداها، فبقي في مادته قليل التشكيل فجاً قلقاً متنافراً في أحيان

وقحطان وعدنان
في الذلة سيان
وإليك البرهان
عرض فلسطين العربية ينتهك
وعورة لبنان
تنكشف الآن».

ليس البنفسج والزبرجد موضوعين. هما لفظتان انتفتا في الغالب من كلّ دلالة سابقة أو أصلٍ لدلالة. فهما بهذا المعنى مجردتان تماماً. شأنهما شأن المثلث والمربع أو الوحدة الزخرفية. دليلنا أنّ اللفظتين تتوسلان لكل معنى وتلابسان كل فكرة (زبرجدة للأولين.. زبرجدة للنساء الحوامل.. زبرجدة.. ولدت في الزمان البليد.. زبرجدة كالشعوب مسيرة.. زبرجدة.. شوهدت وهي تعرض أعضاءها... على عتبات العدوّ تنام... زبرجدة أظهرتها للحروب... زبرجدة... وقد أخذت من دم العصر.. زبرجدة من دم الناس صيغت)... وليس مقام البنفسج في سيرة البنفسج غير ذلك. فهو الآخر نهب لكل معنى وذريعة مؤاتية لكل موضوع. شأن البنفسج والزبرجد هنا شأن الكلام المجرد أو الغامض والذي تنعقد عليه أغاني الأطفال، وقد تكون هذه أصْلاً مَنْبيّاً لهذه الطريقة.

ليست الزبرجدة في هذه الشواهد إذن غير صوت وحرف. إنها أقرب إلى تلك المفردة الزخرفية التي تتكرر في المزخرفة العربية وتتكوّن هذه من عددها وتكرارها ونسب المسافات التي بينها. لِلّفظة هنا ما للمفردة الزخرفية من وظيفة. إنها هي الأخرى مفردة زخرفية، وتكاد القصيدة بها أن تكون من وجه، مزخرفةً شعرية. لكن هذه لا تكفي وحدها لذلك. فهناك إلى جانبها لوازم أخرى. أقرب هذه اللوازم القافية، والقافية في نصّ «طلب» شأنها في الشعر القديم كما ذهب جمال الدين بن شيخ بغية الكلام ومقصده. إن لها فيه مقاماً أولوياً، بل إنّ بعض كلام طلب لا يتكلّف من الشعر سواها.
فيكون حرف ترخيم لها

وما أسمك
هل عبلة أم ليل
فيكون العمر قد احلولى»

الشعر بذلك في إنعقاده على قوافٍ، يكاد لا يكون أكثر من مسافات بين قوافٍ، مسافات تختلف من نص إلى نص؛ وفي النص الواحد. نجدها طويلة وقصيرة، ونجدها مباشرة ومدوّرة، ونجدها مقطعة بدورها إلى مراحل قصيرة أو مراحل طويلة، وقد نجد للمقطع قوافي ثانوية وإن انعقد على قافية أساسية يدور عليها النص. من ذلك كله نجد نظاماً محسوباً، وتوزيعاً دقيقاً، فإذا تميزنا ذلك بدت لنا الزخرفة الشعرية أوضح رسماً.

لكن الضوابط الصوتية التي ذكرناها: المفردة والحرف والقافية وما يتخلّلها من مسافات، ليست أكثر من معالم ومواضع لترتيب النصّ وتوزيعه، أي أنها لا تتحول إلى لحن شامل ينتظم النصّ بكلّيته ويدمج وحداته ويسوقها في إيقاعه كما هو الحال في نص الماجدي مثلاً. الضوابط الصوتيّة في نصّ طلب محطات تستقبل النص لتعيد نسقه وتوزيعه، بل تقطع الكلام إلى مسافات ومراحل. ذلك نظام يقوم على التّقطيع والوقف والتوزيع وحساب المسافات، بخلاف ترجيع الماجدي الذي يقوم على الدمج والاتصال واللحن الشامل الذي لا مهلة فيه ولا وقف.

كأن ترجيع الماجدي غير ترجيع طلب، ونظام كلامه غير نظامه. فالأول موسيقي والثاني زخرفي، الأول ترجيع لغة أصلية وإيقاع أصلي (وإن كانا من اختراع النص) والثاني يتوافر على لغة معبرة مصنوعة وإيقاع مبذول. الأول هذيان بلاغي والثاني مدبّر محسوب. غير أن الفرق بين الاثنين لا يعني افتراقاً، فنص الماجدي ترجيع لاهث سريع ونص طلب ترجيع متأنٍّ للفظة وحرف وقافية.

ترجيع طلب إذن متأنٍّ محسوب، إنه يفرد القوافي من بقية الكلام ويجعل سبيله (أي الكلام) إليها. فهو في رتبةٍ ثانية بالنسبة لها، وثانويّته واضحة. كأنّ الشعر هنا تدبير القوافي وصناعتها، الصّنْعة بادية مقصودة. ولم يكن للقافية هذا المقام لولا تكلّفها وإفرادها. يكاد ترجيع القافية وترخيمها أن يكون سمة الشعر ومحله، بل أن يكون ما في النص من شعر، وليس لبقية النص المقام نفسه بل ما يلفت هنا أن بقية الكلام من غير طبقة القافية ولا ثوبها. فهي (أي البقية) أقرب ما تكون إلى النثر، بل هي في تركيبها ونَسْجها نثرية. فيها محاكاة وترجيع وغريب وأوابد وقاموسية، لكنها تحاكي وترجع نثراً لا شعراً، فهي من كلام متداول وعبارة مسلوكة وكنايات متعارف عليها. وهي إلى ذلك تعتمد التفسير والتعليل والبَسْط والشرح والتمثيل والإيضاح والمحاكمة والبرهان. ناهيك عن وضوح ودقة، فصاحة تُوفي الكلام غايته وتَسْتنفد غرضه ولا تترك له مدًى للتأويل والإلماح، أو الالتباس وتعدد القراءات، الكلامُ هنا بحرْفه، موفٍ لغرضه، تام معناه،

وللغة هنا شأن الإيضاح والترجمة والنقل، فليس لها شأنٌ في ذاتها. إنها وسيط أمين. فليست بالتالي ذات أسرار. ليست بيتا للحدوس أو معتملاً للصور والاحتمالات.

«وعلى حين غرة توقف وقال
ذلك يكفيك فلا فض فوك
ثم جعل يضحك ويقول ها أنت
قد استدرجت للفخ فأين
ما كنت ما تدعي
أين الجمال والقبح
وأين الشعر القح»

نثرية هي من سمات الشعر المصري الحديث: عبد الصبور وأمل دنقل وابراهيم أبوسنة... وغير هؤلاء. غير أن ما يزيدهن هو معالجة للغة أقرب إلى الزخرفة والتزيين، ولو استزدنا لقلنا إنّ للقافية والأحرف والألفاظ المكرّرة فخامة وترخيماً، أو تنميقاً وتَنغيماً لا نجدهما لبقية الكلام وكأن هذه زينة الكلام وذهبه.

من العجب أن يبقى الكلام في حد النثر، وأن يكون أميناً لحرفه نابياً عن الإيهام واللبس، ثم ينزع بعد ذلك إلى بديعية مفرطة. ليس أقلها بناء نص على حرف واحد لا تسلم منه لفظة فيه. أي أن للزخرفة هنا شأناً تزيينياً بحتاً لا يعمل في اللغة ولا يقلقها ولا يعرضها لتحويل بل يجعلها أدنى إلى التجويد والترتيل، ربما يرى حسن طلب للزخرفة براعة ليست للاستعارة والإزاحة. فيها لا نخوض في خداع الصور ومحنة المعنى، وربما يشعر طلب أن الشعر إخراج للنثر إلى حدٍّ من الزخرفة والترنيم.

وأيًا كان الأمر فإن التكثر من الزخرفة في شعر طلب ليس اشتغالاً على لغة النصّ بكليتها. فقوامه إفراد الزخرفة والإيقاع وفصلهما عن مادة الكلام ومجراه، وجعلهما في رتبة ومقام مخصوصين، مما يفضي بهما إلى خارج بحت. لعلنا لذلك نرى فيهما تَحْليةً خارجيّةً، أي تنْميقاً لا يمس مجرى الكلام، لكن يعيره تقطيعاً موسيقياً ونهايات منغمة.

وأيًّا كان الأمر فإن في إفراد الزخرفة والإيقاع وإحالتهما إلى خارج، يجعلهما يجريان مجرى الحرفة والصَّنعة والحقّ أن هذه خاصية شعر حسن طلب: إعادة الاعتبار إلى الصّنعة. فهذا الشعر على مقدار مراد الشاعر وطلبه. إنه يتوافر على شعره أولاً فينشئه أولاً ويذهّبه ويوشّيه بعد ذلك كما يفعل الفخاريّ بالجرة. لذا يخرج عمله وهو يثني على

يد صاحبه. هنا لا نتوقع للعمل أن يفلت من حنكة صاحبه وبراعته، أو أن يتكشف عمّا لا قبل له به. أن يفضي به إلى مجاهيل ومتاهات أو يعرضه للغات لا يحسب أنها طي نفسه، أو يستنبش فيه أغواراً لا قرار لها. نحن في شعر حسن طلب أمام المسمّى والحَرْفيّ. أما غير المسمّى فليس رهانه. وإذا كان المسمّى بغيته، فإنّ الحِرْفة والصنعة، وحسن الأداء هي حسن القصيدة وجمالها.

ذلك على الأرجح مفهوم للشعر. لكن الشعر صنعة حسن طلب أكثر منه بثه وصوته. لذا لا يتماهى معه، وبينه وبين شعره مسافة. يوسع للشعر أن يحايد، وأن تتعدد لهجاته، وأن يخرج من الغناء العالي والتراجيدية إلى تعليق وتهكم. إلى درجة من «موضوعية» تجعل الكلام مطاوعاً لترسل ومناظرة ومحاورة وجدل.

لست هنا لأناقش حسن طلب في مفهومه للشعر. لكني على بعد ما بيننا. أعجب بارتياضه طريقاً غير محمودة في نقاش الحداثة الشعرية. ذلك وجه قراءةٍ لا ينكر، وإذا بدا أن الشاعر، في نظره يتأخر عن مجايلين له، فإنه على الأقلّ يعف عن ادّعاءاتهم. وهو يتواضع حين يتّخذ شارة أهل الحرفة تواضعاً مؤثراً.

للشاعر طريقته، وليس الشعر تمايزَ طرق بل تمايزَ آثارٍ، ولعله في الصبر على طريقته وترويضها يصل إلى شيء. ففي «زمرّدة الخازباز» عملٌ له جدله ومناخه وعالمه. وهو ينفذ من الصنعة والحرفة إلى أبعد منها.

«ولو كانت له أنياب صلّ الشام
أو منقار شاهين الرها
أو قرن كركدن عَطْبَرَة
استدارةُ عين يعفور السّماوة
أو زُباني عقرب الدهناء
أو مِنْشارُ حكمة بُومةِ النيل
التفاتةُ ايلٍ في بعلبك إلى الذرى
أو عضو إخصاب لتيْسٍ من صفاقس
وهو ينْزو بين مَتيوساتِهِ. . . »

(حسن طلب، «زمان الزبرجد» ـ، دار الغد، القاهرة ١٩٨٩)

عباس بيضون

مقابسات

موليم العروسي

الفن ومشكلة النور
من التشبيه الى التنزيه

لا شيء غير النور والموسيقى يقدر على إخراج الأشياء من التحجّب. وإذا كانت الموسيقى عملاً إنسانياً مبنياً، وإذا كان بإمكان الإنسان عزل الأصوات وإعطائها معنى داخل نسق النغم، فإنّ النور، بمعناه البدائي، أي في حالته الطبيعية، يُعطي الأشياء لمعانها ويمنحها الظهور. إنّ للنور، بمعناه المادّيّ، إذن، إمكانية إخراج الأشياء من التحجّب والخفاء. كيف يمكن ذلك؟

ليس باستطاعة الأشياء أن تُرى إلاّ بفعل النور، أو بكلام آخر، لا يمكن الشيء أن يأخذ شكلاً إلاّ بفضل النور: النور يمنح إمكانية الظهور والتجلّي. لكن لابدّ، أوّلاً، من طرح سؤال جوهري: ألا يكون الشيء الذي بإمكانه إفساح المجال لشيء آخر أن يكون أو يتوجد (أي أن يخرج من التخفّي والتحجّب)، ألا يكون شيئاً قادراً على الخلق؟

هل يمكن اعتبار النور، إذن، خالق الأشياء ومبدعها؟

من الناحية التقنية، لا يكتسب الشيء قيمته إلاّ بكميّة الضوء المسلّط عليه، ذلك أنّ الأحجام لا تظهر، سواء أكان ذلك في الطبيعة أم في الفنّ، إلاّ بوجود الضوء. وإذا أراد الفنّان تمثيل منظر معينّ، مهما تكن المادّة التي يعتمد عليها، فإنّ الضوء يلعب دوراً هاماً في إبراز الكتل والأشكال. وهكذا يظهر النور وكأنّ له سلطة مطلقة.

لا يمكننا أن نفهم أهميّة النور إلاّ بفهم نقيضه. إنّ الظلمات تعتبر في متخيّل الإنسانية عدماً مطلقاً. فالظلام المحيط بالأرض والذي يحاول العلم جاهداً إقناعنا بعدم

وجوده لا يبرح مخيّلتنا أبداً. الظلام هو العدم، بالنسبة إلى العين، من حيث أنّه يمحو كلّ شكل ويؤسّس العماء المطلق. إنّ قيام الوجود في كلّيته يبدأ مع التباشير الأولى لأشعّة النور وهي تخطّ حدود الأشياء وتشيع الألوان. وهذا ما يذكرنا بالأساطير التي تتناول خلق الكون: كيف يخرج من السديم ويأخذ شكله المرئي.

في ضوء ما تقدّم، نطرح السؤال الآتي: ألسنا بصدد تأليه النور؟ لكن هناك مشكلة أساسية تعترضنا، وهي من طبيعة منهجيّة. كلّما تركّز التفكير على جزء معيّن من الجسد، أهمل الأجزاء الباقية. وكلّما ركّزنا على البصر أخرسنا اللسان وأصيبت الأذن بالصمم والجلد بفقدان الحساسية والشمّ بالانغلاق. ربما يأتي اليوم الذي سوف نؤسّس فيه جمالية متكاملة، فنستفيق ونجد أنّ لنا آلهة يمكن أن نشمّ رائحتها ونلمس جلدها ونتذوّق بألسنتنا عذوبة لعابها.

النور هو المصدر الأوّل للحياة ويجب ألاّ يفهم من قولنا هذا استبعاد الحواس الأخرى، إلاّ أنّ السمع، مثلاً، لا معنى له قبل أن نكون قد عرفنا مصدر الصوت أو تعرّفنا إليه سواء في اللغة أو في غيرها[1]. وبما أنّ النور استقرّ في المتخيّل كأصل للحياة، فإنّه أُلّه وعُبِدَ متمثّلاً في الشمس، ثم نُزّه على شكل إله لامرئي، ثم نُظر إليه كأصل وحيد للخلق[2].

إن التأكيد على فكرة الإله النوراني (بما هو مبدأ منزّه وأصل لكلّ خلق) لم يتمّ في مكان آخر، حسب الوثائق، بالطريقة التي تمّ بها في الديانات التوحيديّة في الشرق الأدنى. والإسلام هو آخر الأديان التي استطاعت أن تقيم نسقاً تنزيهياً لا مثيل له. في هذا النسق، يصبح الإله مجرّد قوّة خفية لا تدركها الأبصار، بل هي مستحيلة حتى على إدراك البصيرة ومتمنّعة على الإدراك أيضاً. وهنا تجدر الإشارة إلى الفرق الهائل الذي غالباً ما تغفله الترجمات، بين وحدانية الله وأحديّته. ففكرة الإله الواحد تعني أنّه بالإمكان وجود مخلوق يمكن اعتباره الأقوى، وهو يختبىء في مكان ما من الكون ليسيّر العالم، لكنّ الأحديّة تعني غير ذلك، وهي تشمل حتى الذات التي لا تقبل الانقسام. ومن هنا، فإنّها تحيلنا إلى الصمديّة، وهي إحدى صفات إله الإسلام.

ثمة طابع «شمسي» لفكرة التوحيد (Monothéisme) (والكلمة هنا لا تؤخذ بمعناها الديني الضيّق). ولا يمكن لهذا المبدأ أن يكون «ملموساً» في مكان آخر غير الصحراء، حيث الوفرة تُختزل في الندرة، وحيث يُظْهِرُ السّراب، في الوقت نفسه، وَهْمِيّة العالم الظاهر[3].

قبل التطرّق إلى «شمسيّة» التوحيد، خصوصاً في الإسلام، يجب أن نؤكّد على أنّ النور قبل أن يُعلي من شأنه ويأخذ طريقه إلى التنزيه، عُبد، أولاً، بوصفه ناراً. هذا ما تعلمنا إياه اللغة العربية. فكلمات مثل نور ومنارة ونورانية تجد جذرها في كلمة نار. وكأني بها وهي تعود إلى مصاف الكلمات التي ترعش وجداننا لا تقوم إلا بما يسمى حالياً في علم النفس التحليلي بعودة المكبوت أو المنسي. من الأكيد أنّه كان للنار، بالنسبة لأسلافنا، إلى فعل الخلق عندما كانت تهزم بنورها جحافل الظلام.

ثم ارتفعت النار لتلهب الأفق ولتكون عند الغروب مصدر حب ورهبة. ألا تهتز فرائضنا بشكل مأساوي أمام مشهد الغسق الذي يتبدّد الوجود فيه رويداً رويدا ليعمّ الليل الظلام، والغياب المطلق؟ ألا تظنّن أن أسلافنا وهم يشاهدون ذلك لأول مرة لم يكونوا يتوقّعون حدوث انهيار الوجود كلّ ليلة؟

ثم تعود الشمس كل صباح ومعها يعود الوجود إلى التجلي. أفلهذا عبدت العرب الشمس؟ فإذا كان «إِلّه يأله إذا تحيّر، يريد إذا وقع العبد في عظمة الله وجلاله وصرف همه إليها، فإن أصل إِلّه ولاهٌ ومعناه أن الخلق يولهون إليه في حوائجهم كما يوله كل طفل إلى أمه. وقد سمت العرب الشمس لما عبدوها إلاهةُ. والألهة الشمس الحارة. حكي عن ثعلب، والأليهة والألاهة والإلاهة والألهة كله: الشمس اسم لها (لسان العرب).

انطلاقاً من ذلك، يمكن التأكد أن الإله ما هو إلا مذكّر آلهة التي هي الشمس. فكيف تم التذكير إذن؟

تنطلق هذه المحاولة من داخل الصحراء (حسب القرآن) مع إبراهيم. لكن إذا حاولنا الاطلاع على تجربة ابراهيم، داخل التجارب الدينية السابقة على الإسلام واعتبار التجربة الدينية في الشرق الأدنى تجربة واحدة، فإننا سوف نلمس التطور الذي طرأ على فكرة التنزيه.

إنّ علاقة إبراهيم بربه في التوراة هي علاقة عبد برب موجود مختبىء في مكان ما من الكون، لكنه الأقوى. مخلوق قوي، لكنه يحمل صفات إنسانية. فهو يتكلم، وينسى، ويمكن للإنسان أن يراوغه، أن يستعطفه، بل بإمكانه أيضاً استضافته (سفر التكوين ١٨، ٢). هذه علاقة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها بدائية ساذجة من وجهة نظر التنزيه الراديكالي في الإسلام.

لن يكذب الإسلام النوازل والحكايات الواردة في التوراة والتي تكاد تظهر الله مرئياً

وحاملاً لصفات البشر، لكنه يقوم بتصحيحها انطلاقاً من مبدأ التنزيه الذي تأسس في جزيرة العرب. نفهم ذلك من خلال السيرة الروحية لإبراهيم كما وردت في القرآن.

﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ (سورة الأنعام، آية ٧٦).

من الواضح أن إبراهيم كان يبحث عن إله دائم. لكن الغريب هو أن القرآن يضعه مباشرة في مواجهة السماء وفي مواجهة الليل البهيم أو العدم كما سبق وذكرت. لم يتأمل إبراهيم الجبل وعظمته ولا البحر وأهواله ولا الديناصوريات ولا الذباب ولا أي شيء أرضي، بل ابتدأ سؤاله رافعاً عينيه إلى السماء.

سوف يراقب القمر والشمس في اتجاه تدرُّجي نحو الأكبر والأكثر إضاءة؛ لكن تنكسف الشمس بدورها فيكفر إبراهيم بجميع آلهة قومه ويقول: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ (الأنعام، ٧٨). تنكشف الحقيقة لإبراهيم إذن من خلال عماء مطلق. لا يمكن لأي نور حتى ولو كان الأقوى (الشمس هنا) أن ينير بصيرته. وكأن إبراهيم أصيب بانفكاك شبكية العين.

إن ما يثير الانتباه في هذه المسألة، وذلك من وجهة نظر منطقية، أن القرآن يقدم إبراهيم وكأنه يرى هذه الكواكب لأول مرة. أيريد أن يعلمنا من خلال هذه الاستعارة أن إبراهيم كان في الظلمات قبل أن ينطلق فيه السؤال العفوي حول الله؟ يذكرنا هذا بأمثولة الكهف عند أفلاطون مع فارق أن السؤال ينطلق هنا من مستوى متقدم[1]، حيث أنّه ينطلق من مساءلة مصدر النور ومن فكرة الإعلاء التي تقود مباشرة إلى مسألة التنزيه.

نحن هنا إذن أمام أعماء مطلق وَوَلَهٍ لا نظير له. إن المعاينة قد دمرت نهائياً من خلال تدمير العين وهضم النور بحيث أصبح باطنياً ونزّه تماماً. سوف يأخذ التصوف العربي الإسلامي فكرة الوله والتنزيه ويطوّرها. لقد حاول متصوّفة الإسلام إعادة تجربة النبوءة بطريقة تكاد تكون تعليمية (Didactique). شرعوا في تأسيس معرفة بالنور الأعظم على أساس الجهل التام به تماماً، كما الحال مع إبراهيم ليجدوا أنفسهم بعد ذلك أمام مشكلة الفيض النوراني. لذا يمكننا اعتبار التجارب الأساسية في الديانات التوحيدية (تجارب كل من إبراهيم وموسى ومحمد) تجارب بصرية يلتقي معها الفن المعاصر في أكثر من موضع.

فإبراهيم أسكت الكون ومحاه ليعيد تجربة التكوّن، وموسى صعق أمام التجلي

الرباني ومحمد انسحب في المغارة المظلمة ليتعلم من فيض النور الإلهي وهو يتجلى من خلال الظلام. أمّا المتصوّف العربي المسلم، فهو الجسد المحو نهائياً والمنسحب أبداً أمام سطوة النور المطلق. إنه يقدّم نفسه كبوق ينطلق الصوت الإلهي من خلاله بما هو نور مطلق[٢].

يجب أن أؤكد، ثانيةً، على أنّ الأمر لا يتعلّق بمسألة دينية أكثر ممّا يتعلّق بتجربة حضارية لشعب معيّن في منطقة جغرافية معيّنة.

أين يتموقع الفنان، إذن، داخل هذا الإطار؟ ما هي علاقته بالنور وبانتشاره داخل العمل الفنّي؟

أوّلاً، يتقدّم إلينا الفنّان كمن يأتي النور من خلاله إلى الوجود وبه تتوّجد الأشياء ويلمع بريقها. إنّ الفنّان المصوّر هو الذي يعتقد أنه يُخرج الأشياء من تخفّيها. وهو على صلة باللامرئي، ينتزع منه عناصر ويمنحها الوجود والتجلّي... للخروج من هذه الدوّامة، نقول إنّ عمل الفنّان، بما هو إخراج الأشياء إلى الوجود، يجد ترجمته عند المتلقّي العادي كالتالي: الخلق من عدم.

من جهة أخرى، يتلقّى التفكير خطاب الفنان (المصوّر بالأخصّ) على شكل رموز مضيئة كأنّها شهب أو شذرات نور باستطاعتها أن تضيئه على طريق البحث عن حقيقة الوجود. يكلّمنا الفنان أو يتكلّم من خلال الاستعارة والإشارة. وهو يعتمد على الحلم والمتخيّل، بالإضافة إلى تمكّنه التقنيّ. وهذا ما يمنح عمله هالة «القدسي»، هالة النصّ المفتوح أبداً على التأويل وإمكانيّة اختراق الأزمنة والأمكنة. إنّه يتصرّف، إذن، كمتصوّف، بل أكثر من ذلك، إنّه يتصرّف كنبيّ.

والنور الموجود في عمل الفنّان هو نور مقدّس بامتياز، لأنّ الفنّان موجود تحت سلطة النور بما هو خالق للموجودات. صحيح أنّ التقديس هو التطهير، لكنّه التحريم أيضاً. فتحريم العلاقة الجنسية مع الأمّ مثلاً، هي تقديس أصلاً. لكنّ التقديس هو التنزيه أيضاً. ونور الفنّان نورٌ منزّه. وهذا ما يسمح لنا باعتبار الفنّان كذاك الذي يتعامل مع النور المبدئي (La lumière principielle).

يجب ألّا نعتبر أنّ كل عمل فنّي هو عمل يطرح بالضرورة هذه المشكلية، أو أنّه عمل نوراني أصلاً. إنّني أتكلّم هنا على الأعمال العظيمة وحسب.

ننتقل إلى مسألة اللون. ومتى نقترب من الفهم العام لهذه المسألة، أخذ مثالاً من

التقاليد الصوفية الشعبية في المغرب. ففي المغرب تعتبر الأرواح والجنّ مالكة للألوان، في مقابل نور الأنوار الذي هو الله. لهذا ففي التقاليد الشعبية الصوفية ذات الجذور العربية ـ الأفريقية هناك دقّ تؤسّس نسق «الجذب» على الألوان وتعاقبها. ومن المعروف عن هذه الممارسات أنّها تجد لها جذوراً في العبادات الوثنية حتى لو كانت تعتمد على الإسلام وأوليائه كسند روحي. ففي المغرب، مثلاً، هناك فرق شحناوة، عيساوة، جيلالة[1]..

يدخل المريد إلى فرقة من هذه الفرق ويوضع تحت سلطة روح يرمز لها بلون معين، ويسمى (مَلْكْ) أي مالك الشخص المسمى بدوره (مملوكاً). هذه السلطات الروحية تتحرك داخل إطار لوني هو الدائرة اللونية لقوس قزح. فملوك الدم حمر اللون، وملوك البحر زرق وملوك الحب أو ملكات الحب لأنهنّ نساء، صفر. على أن هناك الأبيض وهو مخصّص لافتتاح حلقة «الجذب» وهو يرتبط أساساً بالله وبالنبي، والأسود وله علاقة بالأرواح ذات الأصل الأفريقي أو الآتية من الأدغال.

لا يهمني هنا أصل هذه الألوان ولا محمولاتها الرمزية ولا رزمها. كلّ ما يهمني هو ارتباط الألوهيّة بالنور وارتباط النور بالمقدّس وإذا كانت هذه الأرواح آلهة ترجع إلى الزمن الوثني فإنّ فيها توزيعاً للنور المبدئي وفق التوزيع المادي المعروف للنور الأبيض. ويتدرج التوزيع داخل نسق قوس قزح، لكنه محكوم من قطبيه: الأبيض بوصفه الحياة، والأسود بوصفه التشتت والعدم.

يمكن القول، انطلاقاً من ذلك، إنّ الإسلام السنّي التقليدي عندما كان يحارب هذه الممارسات كان يعرف أنّها تلحق مسّاً خطيراً بفكرة التوحيد. وانها رغم المكر والحيل الفنية لفتت نظر الفقهاء. فهل لفتت نظر الفنّان؟

إن الفنّان الذي يختار ما يسمى بالتجريد يختار طريق التنزيه بدون تردّد. وتوزيع الألوان وانتشارها على المساحة هو نوع من الوثنية، ذلك أن النور المبدئي واحد أحد ولا يقبل التقسيم. إنه صمد، فكيف تمكن المحافظة على صمديته وممارسة الفنّ في الوقت نفسه؟

انطلاقاً من هذه الفكرة، يبدو كأنّ الفنّ محكوم عليه بشيئين اثنين: إما أن يشتغل على البياض وهو بذلك مُنزِّه للنور الأعظم، وإمّا أن يشتغل على الألوان كلّها، ويكون بذلك وثنياً جاهلياً. نقول هذا انطلاقاً من فكرة أن الفنّ، بصفة عامة، هو محاولة القبض على المطلق، وأن الفنّ التجريدي هو أسمى صورة لهذا المطلق.

هكذا يصبح التجريد المنتشر في العالم العربي محطّ تساؤل. هل هو فعلاً قبض على المطلق؟ إنّ الألوان، حتى لو لم تكن بالضرورة معادلات نفسية أو رمزية، تنطلق من مبدأ توزيع النور، النور الأسمى. من هنا، فإن كاندينسكي نفسه لا يفلت من كونه وثنياً في علاقته باللون.

كيف يمكن اتهام علم من أعلام التجريد ككاندينسكي بهذا النوع من الكلام؟ ربما وجدنا شرحاً لهذا في تفسير الغزالي للعلاقة مع النور؛ فهو يقسم السالكين إلى سبيل النور الأعظم إلى عدة مجموعات.

ـ المجموعة الأولى حجابها ظلام الحواسّ. فلقد تجاوزت مرحلة الاهتمام بالنفس وهمّها الوحيد هو معرفة الربوبية.

ـ المجموعة الثانية حجابها نور تختلط بظلام الخيال رغم أنّها تجاوزت مرحلة الإدراك بالحواس.

ـ المجموعة الثالثة حجابها الأنوار الربانية، لكن القياس العقلي يشوّش عليها المشاهدة[٢].

لا يمكن أن نحاكم هذه المجموعات على حسن نيتها، لكنها تبقى دون المكاشفة الحقيقية، وذلك بسبب ضعف تجربتها. إن بعض الفنّ التجريدي المنتشر في العالم العربي لا يصل حتى إلى مستوى المجموعة الأولى. ونحسّ بأنّ الأمر يتعلق بتيه وضلال في التعامل مع اللون. لكن عندما نكون أمام تجربة قوية، فإننا نجد أنفسنا أمام فضاء رهيب فنحسّ بالخوف والحب والرعب والتقدير ولا ندري لماذا. إنّنا نلمح في العمل ذلك السهم الذي يضعنا ما بين الوجود والعدم.

ربما قيل لنا إن التجريد المقصود في التصوير هو تجريدات وأننا نحصره في نطاق ضيّق هو إطار اللون؛ لعلّ التجريد يتعلّق أيضاً بالشكل وبالإيقاع والنّبرة... صحيح، لكنّنا نحاول دفع فكرة التجريد إلى أقصى مقاماتها حيث يحدث الاتحاد التام (أكاد أقول الفناء) بالنور المبدئي. في هذا الموقف بالذات يمكننا إعادة قراءة تصنيف الغزالي وذلك على لسان شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي:

أ ـ لا إله إلا الله، وهذا بمستطاع عموم المؤمنين.

ب ـ لا هو إلاّ هو، ونبتعد عن كل غيرية.

جـ ـ لا أنت إلاّ أنت، هنا يكون الصوفي أمام الله.

د ـ لا أنا إلاّ أنا، وهنا يتمحي أنا المتصوف بصفة مطلقة في الأنا الإلهية»[٦].

هناك في العالم العربي، إذن، نوع من التصوير اختار مسلك القبض على النور كمطلق وتنزيهه تنزيهاً تاماً. ويتعامل هذا التصوير مع النور على أساس أنه النور المبدئي. لكن نوراً واحداً أحداً منتشراً في مطلقيّته على اللوحة لا يمكنه أن يرى، بل إنه يصيب ناظره بالعمى، كذلك العمل على اللون الذي يفضي بالعين إلى الانجذاب. هنا يمكننا أن نعيد النظر في مربّع ماليفيتش نفسه، فالإمكانيات التقنية يمكنها أن تنقذ العين من العمى. وبإمكاننا أن نضع المرّبع الأبيض على سطح أبيض ويكون المربع بارزاً، وهذا ما سوف يعطي إمكانية النتوء والظلّ. وهنا نتساءل: هل يمكننا اعتبار هذا العمل قبضاً على النور المطلق؟

الإشكالية التي يجد الفنّ نفسه أمامها يمكن صياغتها من خلال الأسئلة الآتية: كيف يمكن القبض على النور المطلق وتقديمه للبصر؟ وكأني بها إشكالية الإسلام: كيف يمكن إقناع العبد المؤمن العادي بإله لا شكل ولا لون ولا طعم له؟ وأكثر من هذا، لا يمكن أن نراه؟

ربّما كان من الضروري تحديد معنى الفنّ بعامّة والفنّ التجريدي بخاصّة. لنقل إذن: «إن الفنّ هو محاولة القبض على المطلق». إنّ المطلق هنا، وحسب التجربة الإسلامية حتى في بعدها غير الديني، يتقدم إلينا كنور، بل إنّه نور الأنوار[٧]. والفنّ لا يمكنه أن يقبض على هذا النور في أحديّته ولا في مطلقيّته لأنه (أي الفنّ) ليس إلاّ محاولة تتّجه نحو هذا الجوهر، كما لا يمكن، من الناحية التقنية، أن ينقلب فنّ التصوير (وهو فنّ بصري بحسب التقليد) إلى عماء. وهنا تُطرح المشكلة الجوهرية.

كان لا بد للعمل الفني لكي يُرى ويُبصر من إدخال الظلّ. وإدخال الظلّ هو إدخال لإمكانية العدم. إنّ إدخال الظلّ سواء أكان الأسود أو القاتم يُظهر النور الخالص (الأبيض مثلاً) وكأنّه ينبعث من العدم. هل يمكن اعتبار العدم، إذن، خالقاً؟ «ألم ترَ أنّ سواداً وبياضاً إن كانا في سطح واحد يتراءى البياض أقرب إلينا لأنه يناسب الظهور»[٨]. هذا إذا كان الأمر يتعلّق بكائنين عرضيين لأنّهما يوجدان فوق أصل وهو السطح الواحد، أما إذا كانا موضوعين كحدّين متقابلين فإن الأمر يصعب أكثر.

لأوّل مرة تطرح على الفكر العربي الإسلامي مشكلة من هذا النوع، لكن من خلال التصوير. لم يكن هذا الفكر يفكّر العدم إلا بما هو فراغ، والفراغ بما هو فسحة تسمح للشيء بالتنقل داخل مساحة معيّنة. لم يكن يفكّر في الفراغ إلاّ كمساحة متروكة وغير مملوءة وربما تنتظر الامتلاء.

موليم العروسي

الهوامش:

(١) نحن هنا أمام مشكلة فلسفية هامة وخطيرة في الوقت نفسه، ولا مجال لمناقشتها الآن. إنّها تتلخص في أسبقية الصوت أو الظاهرة بمعنى الأثر (Latrace) في التعبير عن الوجود. صحيح أن الطفل عندما يصطدم بالوجود يصرخ، لكننا لا يمكن أن نؤكد على أنه صرخ لأنه رأى. وإذا ثبت ذلك فسوف تكون الأسبقية للعين (الظاهرة) على الصوت.

(٢) يختلف هذا بالطبع عن أمثولة الكهف الواردة في «جمهورية» أفلاطون حيث التنزيه لا يتمّ تماماً. إنه يأخذ معنى النور ومعنى العلو، لكنه يبقى مشتركاً. ما يهمنا هنا هو التأكيد على فكرة النور.

(٣) René Guénon- «Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le toisme» Gallimard, Paris, 1973, P. 42.

(٤) انظر الهامش رقم (٢) من هذا البحث.

(٥) MOULIM ELAROUSSI- Esthétique et Art islamique, Ed. A. Orient, Casablanca, 1990, PP. 89 - 109.

(٦) موليم العروسي ـ تأمّلات في لغة الكتيري، مجلة «آفاق»، الدار البيضاء، ١٩٨١.

(٧) أبو حامد الغزالي ـ «مشكاة الأنوار» ـ طبعة القاهرة، ١٩٦٤، إنظر أيضاً الترجمة الفرنسية:

— R. Deladrière- «Le tabernade des lumières», Paris, Souil, 1981.

(٨) P. Gomez Nogalis, «Suhrawardiet son rôle dans le domaine philosophique», in «Mémorial shihâbû aldin As- Suhrawardi (maitre de l'Ishrag), Le Caire, 1974, P. 125.

(٩) «نور النور وهو الحق تعالى»، كما جاء في تعريفات الجرجاني، بيروت، ١٩٧٨.

(١٠) شهاب الدين السهروردي، «هياكل النور»، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ، الهيكل الرابع، ص ٦٥.